GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

CALL No. 891.05 A.O.

D.G.A. 79.

ACTA ORIENTALIA

EDIDERUNT

SOCIETATES ORIENTALES
BATAVA DANICA NORVEGICA

CURANTIBUS STEN KONOW, OSLO, JOHS. PEDERSEN, HAVNIÆ,
PH. S. VAN RONKEL, LUGD. BAT.

26548

REDIGENDA CURAVIT
STEN KONOW



VOL. XV

891.05
A.O.

APUD E. J. BRILL
LUGDUNI BATAVORUM
1937

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.
Acc. No. 26548
Date 18. 4. 57
Call No. 891.05 / A.O.

Trois études
de phonétique et de morphologie coptes.

Par

B. H. Stricker, le Caire.

Les rapports linguistiques entre l'égyptien et les langues sémitiques rentrent dans deux catégories : les rapports primaires, c.-à-d. la parenté originelle, et les rapports secondaires, les emprunts de part et d'autre.[1]

Dans les dernières années on s'est presque exclusivement intéressé à l'étude de la parenté;[2] il n'y a que Dévaud qui se soit occupé de l'autre aspect de la question.[3] Mais par suite de sa mort prématurée l'étude du problème en est restée en gros au point où Burchardt l'a laissée en 1910.

Les trois études suivantes reprennent ces recherches.[4]

---

[1] Il y a une différence fondamentale entre la transcription égyptienne d'un mot sémitique et la transcription sémitique d'un mot égyptien. Ainsi, par exemple, les Juifs ont entendu le *š* égyptien comme ס (cf. אָסְנַת, בֶּסֶת, חָנֵס, סְוֵנֵה, פִּנְחָס, פַּתְרוֹם, קֶסֶת, רַעְמְסֵס, etc.; la dérivation de מֹשֶׁה de *mś*, enfant, est douteuse), mais jamais les Egyptiens n'ont rendu le ס par *š* (cf. Burchardt, § 157).

[2] Surtout du côté des sémitisants : M. M. Brockelmann, Ember, Littmann, etc. A chaque consonne égyptienne correspondent souvent plusieurs consonnes sémitiques, et vice versa. Cette confusion peut être due en partie à ce que l'on a inclus des emprunts. Si nous voyons qu'en égyptien le *d* correspond presque uniquement à un ד, et de l'autre côté que le ט est toujours transcrit par *d*, il devient probable que par exemple *ḳdf*, cueillir (de קָטַף), est un emprunt.

[3] Voir l'Introduction à ses Etymologies coptes.

[4] Bibliographie: Albright, The principles of Egyptian phonological development, dans Recueil de travaux XL, pag. 64; Bauer-Leander, Historische Grammatik der Hebräischen Sprache, Halle 1922 (abr.: B. L.); Bergsträßer, Hebräische Grammatik, Leipzig 1918—1929, trois fascicules; Burchardt, Die Altkanaanäischen Fremdworte und Eigennamen im Ägyptischen, Leipzig 1910; Crum, A Coptic Dictionary, Oxford 1929—1934, quatre fascicules; Farina, Le vocali dell' antico egiziano, dans

I. Etymologies coptes.

On peut se convaincre, en feuilletant n'importe quel dictionnaire copte, que cette langue possède un grand nombre de mots — souvent les plus usuels —, qu'on ne peut faire dériver en aucune façon de l'ancien égyptien. Comme on l'a reconnu depuis longtemps, ils doivent être empruntés aux langues voisines, comme les langues africaines (le libyen, le nubien, etc.), qui ne nous occupent pas ici, et les langues sémitiques. Malheureusement, les étymologies qu'on a données pour les mots appartenant à la dernière catégorie sont pour la plus grande partie tombées dans l'oubli, ou ont été rejetées sans raison suffisante.[1] Les étymologies coptes étant à la base de ce qui suit, il est indispensable d'en relever quelques-unes. J'en ai ajouté une douzaine de nouvelles.

Verbes du type ⲕⲱⲗ (verba ע״ע)[2] :

S. B. ⲗⲱⲕ, être mou ; hébreu רכך, être mou (cf. Ges.-Buhl, sub voce).

S. B. A. ⲗⲱϫ, coller ; arabe لزّ, coller (cf. Dévaud, Etymologies coptes, pag. 49, note 5).

S. F. ⲗⲱϫ, écraser ; hébreu רצץ, écraser.

Aegyptus V, pag. 313 ; Gesenius-Buhl, Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch, Leipzig 1915 ; Ranke, Keilschriftliches Material zur Altägyptischen Vokalisation, Berlin 1910 ; Sethe, Die Vokalisation des Ägyptischen, dans la Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, tome 77, pag. 145—207 ; Steindorff, Koptische Grammatik, Berlin 1904 ; Stern, Koptische Grammatik, Leipzig 1880. — Deux études sont particulièrement désirables : une édition critique des noms propres qu'on trouve chez les écrivains et dans les papyrus grecs, et une chronologie des changements phonétiques en égyptien : à quel moment le ꜣ comme deuxième radical des verbes a été élidé, à quel moment on a commencé à confondre le *k* et le *g*, etc. Comme l'a dit M. Lacau (Ä. Z. 48, pag. 81) : « Il faut se rappeler qu'il y a une chronologie dans l'ensemble des faits phonétiques, chaque loi particulière ne valant que pour une période déterminée dans un domaine déterminé. » Les hiéroglyphes ne nous montrent rien de ces changements pour la raison bien simple que l'on n'a pas pu changer la valeur des signes bilitéraux et trilitéraux. Néanmoins, l'égyptien que nous connaissons pendant quarante siècles, se prête mieux qu'aucune langue existante à une telle chronologie (cf. Bergsträßer, pag. 163).

[1] Ceci est vrai notamment pour les nombreuses étymologies publiées par Ign. Rossi, dans son livre : Etymologiae Aegyptiacae, 1808.

[2] Il s'agit surtout maintenant de retrouver les verbes ל״ו et ל״י.

S. ⲕⲱⲗ, ϭⲱⲗ, rouler ; hébreu גלל, tourner (cf. Rossi, pag. 83).

S. ϭⲱϫ, découper; hébreu גזז ou קצץ, découper (cf. Ember, Ä. Z. 49, pag. 94).[1]

La vocalisation de ces verbes constitue un argument important contre la théorie de M. Sethe, d'après laquelle l'infinitif copte serait dérivé d'une forme *ḳăṭl*, par intercalation d'un *ĕ* auxiliaire entre le deuxième et le troisième radical, puis allongement de la voyelle (*ḳăṭl* > *ḳăṭĕl* > *ḳāṭĕl* > *ḳōṭĕl* ; cf. Sethe, Vokalisation, pag. 204). Cette théorie ne s'applique pas aux verbes ע״ע, qui d'après elle devraient se montrer sous la forme ⲕⲟⲗ (comme ⲉⲓⲟⲙ de **jămm* et ϣⲟⲙ de **ḫămm*). Il n'y a aucune raison d'intercaler dans un infinitif *ḳăll*.

Il est toutefois possible que nous ayons affaire à une formation analogique ; mais comme on va le voir dans la troisième de ces études, la forme *ḳăṭl* subsiste en copte probablement comme ⲕⲟⲧⲗ.

Verbes du type ⲕⲁⲗⲕ̅ⲗ̅ :

S. ⲕⲁⲥⲕ̅ⲥ̅, B. ϫⲁⲥⲕⲉⲥ, chuchoter. Comparez l'arabe كشكش, produire un frôlement (d'un serpent ; cf. Rossi, pag. 244).

B. ⲫⲁⲥⲡⲉⲥ, subst. plur., ruses. Comparez l'arabe فشفش, être grand menteur.

Verbes du type ⲕ̅ⲗ̅ⲕ̅ⲗ̅ :

S. ⲃⲉⲉⲃⲉ, B. ⲃⲉⲃⲓ, bouillonner ; hébreu בעבע, bouillonner (cf. Ges.-Buhl, sub voce et Sphinx XII, pag. 121).

B. ⲃⲉϩⲃⲉϩ, subst., aboiement ; arabe وحوح, chien qui aboie (cf. Crum, Dictionary, pag. 48).

S. ⲕ̅ⲙ̅ⲕ̅ⲙ̅, ⲕⲟⲩⲕ̅ⲙ̅, B. ⲕⲉⲙⲕⲉⲙ, claquer ; arabe قبقب, claquer.

S. ⲟⲩⲉⲗⲟⲩⲉⲗⲉ, vociférer ; arabe ولول, vociférer (cf. Crum, Dictionary, pag. 478).

S. ϩ̅ⲙ̅ϩ̅ⲙ̅, B. ϩⲉⲙϩⲉⲙ, rugir ; arabe همهم, grommeler (cf. Ges.-Buhl, pag. 184).

---

[1] Ajoutez S. ⲗⲱⲙ, pourrir, de l'arabe رمّ, pourrir, si la forme ⲗⲱⲙ se trouve dans des textes de bonne orthographe et n'est pas simplement une variante de ⲗⲱⲱⲙⲉ.

S. ϩⲣ̄ϩⲣ̄, B. ϧⲉⲣϧⲉⲣ, ronfler ; arabe خرخر, ronfler (cf. Rossi, pag. 289 et Sphinx XII, pag. 121).

Dans les verbes du type ⲕ̄ⲗⲕ̄ⲗ on a voulu voir des onomatopées (cf. Sethe, Vokalisation, pag. 163, note 3). Cela peut être vrai, mais pas en égyptien, où ils sont des emprunts. L'infinitif ⲕ̄ⲗⲕ̄ⲗ est une formation indépendante, qui ne doit pas être confondue avec l'infinitif ⲕⲁⲗⲕ̄ⲗ (cf. ⲃⲉⲉⲃⲉ < *bʿbʿ*; Steindorff, § 61), ou l'infinitif ⲕⲟⲗⲕ̄ⲗ.

Verbes du type ⲕⲟⲗⲕ̄ⲗ :

B. ⲗⲟⲃⲗⲉⲃ, être amoureux de qn. ; arabe لبلب, être tendre envers son petit (d'une mère, cf. Rossi, pag. 104).

S. ⲗⲟⲕⲗ̄ⲕ, s'amollir ; arabe ركرك, être faible, débile.

S. ϭⲟϫϭ̄ϫ, découper ; arabe قصقص, briser.

Verbes du type ⲡⲱⲱⲛⲉ (verba ל״ע) :

S. ⲕⲱⲱⲣⲉ, découper ; hébreu קרע, déchirer.

A. ⲡⲟⲩⲟⲩϫⲉ, inciser (cf. Crum, Dictionary, pag. 285) ; hébreu פצע, fendre.

S. ϫⲱⲱⲣⲉ, répandre ; hébreu זרע, semer.

S. ϭⲱⲱϫⲉ, couper ; arabe جزع, couper.

Verbes du type ⲧⲱⲃϩ (verba ל״ח) :

S. B. A. ⲗⲱϫϩ, opprimer ; hébreu לחץ, presser (cf. Ges.-Buhl, sub voce).

S. ⲡⲱⲗϩ, B. ⲫⲱⲗϩ, blesser ; arabe فلع, fendre (cf. Rossi, pag. 238).

S. ϫⲱⲗϩ, B. ϭⲱⲗϩ, puiser ; araméen זלח, puiser.

S. ϭⲱⲧϩ, B. ϫⲱⲧϩ, trouer ; arabe قدع, trouer (cf. Ä. Z. 49, pag. 94).

Verbes divers :

S. A. ⲡⲱⲣ̄ϣ, B. ⲫⲱⲣϣ, étendre ; hébreu פרח, pousser, fleurir (cf. Ges.-Buhl, sub voce, et l'égyptien *prḫ*, fleur, de פֶּרַח).[1]

S. ⲧⲱⲗ̄ⲙ, B. ⲑⲱⲗⲉⲃ, maculer ; hébreu טבל, tremper (dans l'eau, le sang, etc.).

---

[1] La dérivation de فرش (chez Crum, pag. 270) est impossible, le ϣ ne correspondant pas à ش.

S. ϭⲱⲣ̄ⲃ, ϭⲱⲣ̄ϥ, B. ϭⲱⲣⲡ, arracher ; arabe جرف, enlever, ratisser.
S. ϭⲱϫ̄ⲃ, B. ϫⲱϫⲉⲃ, enlever; hébreu קצב, découper (cf. Ges.-Buhl, sub voce).

Substantifs :

S. B. ⲥⲟⲗ, tison ; comparez l'arabe شعل, allumer (cf. Rossi, pag. 203).
S. B. ⲥⲟⲣⲧ, laine ; hébreu שַׂעֲרָה, arabe شَعْر et شَعَر, cheveu (cf. Ges.-Buhl, pag. 789).

Le ע n'a laissé aucune trace dans la vocalisation copte et était donc probablement placé devant la voyelle : **sʿăl*, **sʿărt* (de **săʿål* et de **săʿårtu*, voir pag. 18). Un prototype **săʿl*, **săʿrt* aurait donné *ⲥⲁⲁⲗ et *ⲥⲁⲁⲣⲧ.

S. ⲥⲟⲣⲙ, B. ⲥⲟⲣⲉⲙ, lie ; hébreu שֶׁמֶר, lie (cf. Rossi, pag. 204).
B. ϣⲉⲙⲏⲣ, levain ; arabe خمير, levain (cf. Rossi, pag. 261).

ϣⲉⲙⲏⲣ est un substantif de la formation *ḳăṭīl*, comme S. ϣϫⲏⲛ, B. ϣϭⲏⲛ, ail, de l'hébreu חָצִיר, poireau (cf. Sphinx VIII, pag. 146). On a voulu rapprocher ⲥⲟⲣⲙ de l'égyptien *srm·t* (f.), une boisson (cf. Wörterbuch III, pag. 463). L'étymologie donnée par Rossi est préférable. Le שׁ de שֶׁמֶר correspond à ث en arabe (cf. Ges.-Buhl, pag. 847) et par conséquent à ⲥ en copte (cf. Burchardt, § 157). Pour la transposition de ⲙ et ⲣ comparez : *bukurninip*, de *bȝk-n-rn·f* (cf. Ranke, pag. 27, note 3) ; ⲡⲁⲣⲙϩⲁⲧⲡ, de *pȝ-n-imnḥtp* ; ϭⲱⲛⲙ de *kȝmn*, etc.

Eg. *šȝšȝ·t*, *šȝšȝj·t*, chaîne ; arabe سلسلة, chaîne.[1]
S. ϣⲛ̄ϥⲉ, B. ϣⲉⲛϥⲓ, f., écaille ; comparez l'arabe سنفة, cosse, gousse.
S. ϭⲟⲟⲩⲛⲉ, A. ϭⲁⲩⲛⲉ, f., sac ; comparez l'arabe جُونَة, panier.

Dans la majorité des cas, les substantifs sémitiques féminins ont conservé leur désinence, comme : ⲗϭⲟⲗⲧⲉ, ⲃⲉⲣⲉϭⲟⲟⲩⲧⲥ, ⲙϫⲁϩⲧ, ⲙⲁⲧⲉϭⲧⲉ,[2] ⲥⲟⲣⲧ, ϭⲁⲁⲁϩⲧ, etc. (cf. Burchardt, § 170).

S. ϩⲁⲧⲁⲓⲗⲉ, ϩⲁⲧⲁⲗⲏ, une maladie des yeux ; LXX : *πτίλλος τοὺς ὀφθαλμούς*, ce qui veut dire, d'après une communication de M. le dr. Meyerhof : « Eine mit Verlust der Augenwimpern verbundene

---

[1] Exemple rare de la correspondance *ȝ* : ل dans un mot emprunté.
[2] Cf. Crum, Dictionary, fasc. 3, pag. VII.

Lidrandentzündung. » Sans doute de la racine arabe حذل ; comme substantif Lane ne donne que حُذُل.

S. ϫⲛⲁϩ, B. ϭⲛⲁϩ, bras ; hébreu זְרוֹעַ, bras.

Cette étymologie peut paraître étrange, cependant elle est probable. Pour le changement de ר en ⲛ voir חָצִיר > ϣϫⲏⲛ, pag. 5, et Ä. Z. 64, pag. 12 ; pour le changement de ע en ϩ, Kêmi II, pag. 14, note 1.

II. Les voyelles *u* et *e* en égyptien.[1]

L'égyptien du temps des Tuthmosides paraît avoir connu au moins quatre voyelles : *a*, *e*, *i* et *u*.[2] Pour le *a* et le *i*, nous avons une documentation assez complète, pour le *u* nous sommes moins bien renseignés. C'est à peine si l'on a pu trouver une dizaine d'exemples.[3]

Il existe pourtant une source, la plus riche de toutes, qui a été jusqu'ici à peine explorée, je veux dire la Bible. C'est d'elle que je tire encore les cas suivants :

גֹּמֶא (de **gŭmʾ*), roseau, de l'égyptien *ḳmꜣ*. S. B. ⲕⲁⲙ.

חַרְטֻמֵּי־מִצְרַיִם (d'un singulier *חַרְטֹם, de **ḥărṭŭm*), les magiciens d'Egypte. Le mot n'a pas d'équivalent dans les langues sémitiques et a été considéré depuis longtemps comme égyptien.

Dans les textes démotiques on rencontre souvent un titre *ḥrtb* ou *ḥrtbj*, qui paraît désigner une sorte de prêtre, ou simplement un magicien. On n'a qu'à relire le passage de l'histoire de Setme et de Si-Osiris, où le *ḥrtb* Horus, fils de Paneche, donne une séance magique devant Pharaon et sa cour, passage assez semblable à celui de l'Exode où les חַרְטֻמִּים d'Egypte imitent les miracles d'Aaron. L'origine de ce titre est encore plus ou moins obscure ; Spiegelberg lui a consacré une petite étude (Demotica I, nº 1) et en a donné une explication.

---

[1] Par *u* se trouve transcrit le son *ou* du français.

[2] Et *o*?

[3] Voir Ä. Z. 68, pag. 141, où on trouvera une bibliographie complète.

Il serait cependant hasardeux d'identifier les deux appellations si le hasard ne nous fournissait un nouvel argument, sous forme d'une transcription assyrienne. A la page 37 de son livre, M. Ranke a signalé un titre *ḫarṭibi*, porté par trois hommes à noms égyptiens. Le texte en question est une énumération de personnes, et les *ḫarṭibi* sont précédés par des conjurateurs, des voyants, des médecins (?), des magiciens et des auspices. M. Ranke lui-même a vu que l'on pourrait rapprocher ces personnes des חַרְטֻמִּים bibliques.

Il est évident que les trois titres sont identiques. Dans l'hébreu le mot a perdu son sens spécifiquement égyptien et sera employé plus tard pour les magiciens du roi Nébucadnetsar.

כְּלוּב, corbeille; dans les textes de Tell el Amarna *kilubi* (cf. B. L., pag. 473 a β). Emprunté en copte comme F. ϭⲗⲏⲃ, muselière (cf. Ges.-Buhl, p. 347).[1]

לֹג (de **lŭg*?, cf. B. L., p. 451), une mesure. Copte S. B. ⲗⲟⲕ (de **lăk*).

נֹפֶךְ (de **nŭfk*), une pierre précieuse, selon Müller l'égyptien *mfkꜣ·t*,[2] turquoise (cf. Ges.-Buhl, sub voce). Pour le נ comparez נֵךְ plus loin.

סוּס, qerē סִיס (de **sīs*), un oiseau. Probablement de l'égyptien *ṯṯ*; copte S. ϫⲁϫ, B. ϭⲁϫ. Le ketīb סוס peut être lu סוּס (de **sūs*), ou סֹס (de **sōs*).

עֲרֻבָּה (de **ʿŭrŭbăt*, cf. B. L., pag. 469 d α), gage. Comparez le copte S. B. F. ⲁⲣⲏⲃ, ⲉⲣⲏⲃ, ⲣⲏⲃ, gage.

שְׂאֹר (de **sŭʾr*, cf. B. L., pag. 213 p), levain. Copte A. ⲥⲉⲉⲣⲉ (de **sŭʾr*), S. ⲥⲓⲣ, F. ⲥⲉⲓⲗ (de **sūr*, resp. **sūl*), S. ⲥⲉⲣ, ⲥⲉⲣⲉ (de **sŭr*).[3]

שׁוּשַׁן, une plante; de l'égyptien *sšn* (cf. Kêmi II, pag. 8, note 8); syriaque *šūšăntā*; arabe *săwsăn*. Une variante hébraïque plus usitée est שׁוֹשָׁן (en pause; de **šăšăn*, cf. B. L., pag. 475 p β); copte ϣⲱϣⲉⲛ (de **šăšăn*).

---

[1] Une pareille transformation de sens dans le mot allemand « Maulkorb ».

[2] Ecrit *mfk* (masc. ?) en démotique.

[3] Dévaud, Etymologies coptes, pag. 50.

A part le mot עוֹלָם, la formation nominale *ḳâṭăl* est inconnue en hébreu, et ne se rencontre que dans deux emprunts de l'égyptien : חוֹתָם, sceau et שׁוֹשָׁן.[1] En égyptien elle est des plus fréquentes (cf. Sethe, Vokalisation, pag. 202 et Stern, § 145, 146 ; le féminin est *ḳăṭālăt*). Pour שׁוֹשַׁן voir sous כּוּשׁ.

Noms personnels[2]:

חָפְנִי, un des fils d'Héli; égyptien *ḥfnr* (cf. Ä. Z. 60, pag. 80); LXX Ὀφνεί, transposant en lettres grecques la graphie hébraïque.

חָפְרַע, Pharaon d'Egypte; Hérodote Ἀπρίης ; LXX Οὐαφρή ; Manéthon Οὔαφρις.

כַּסְלֻחִים, un peuple habitant l'Egypte. LXX Χασμωνιείμ.

נַפְתֻּחִים, idem. LXX Νεφθαλιείμ.

שׁוּשַׁק, qerē שִׁישַׁק (de **šūšănḳ* ou de **šūšĭnḳ*, cf. B. L., pag. 194, z), Pharaon d'Egypte. Transcription assyrienne *susinḳu* ou *šusanḳu* (cf. Ä. Z. 62, pag. 66); LXX Σουσακείμ ; Manéthon Σεσώγχις (ω correspond à *ŏ* selon Griffith, Pap. Rylands III, pag. 190 ; cf. Etudes de Papyrologie II, pag. 232). Le *u* originel placé dans une syllabe atone est réduit à ε.

Plus intéressants sont les noms de localités :

גֹּשֶׁן (de **gūšn*), le pays de Gossen. LXX Γέσεμ Ἀραβίας.

L'addition Ἀραβίας montre que pour les rédacteurs de la Septante Gossen était une localité, encore existante mais peut-être peu connue, dans la province Arabia. Cela est affirmé maintenant par la vocalisation. Notez qu'un endroit du même nom en Palestine est transcrit par la Septante comme Γόσομ, transposant apparemment en lettres grecques la graphie hébraïque (avec assimilation des voyelles selon Sethe, Verbum I, § 3 ; cf. Etudes de Papyrologie II, pag. 43 et 231).

---

[1] Mêmes exceptions en arabe : خَاتَم et عَالَم.

[2] On ne peut évidemment pas citer comme exemple le nom du « roi » d'Egypte סוֹא, le *sib'e*, tartane d'Egypte, des annales de Sargon. Dans un *sib'e* ou **sāw* (transformé en hébreu en **sāw*, selon la loi de Philippi, et puis en *sō*) on ne peut pas ne pas reconnaître l'égyptien *sbȝ*, étoile, d'autant plus que ce mot est devenu CIOY en copte (cf. O. L. Z. XXII, pag. 145).

הִדּוּ, l'Inde. Vieux persan *hinduš*; babylonien *indū*; syriaque *hĕndū*; arabe *hĭnd*.

Comme l'a vu M. Haupt (American Journal of Semitic Languages XXIV, pag. 103) la vocalisation de la forme hébraïque est incompréhensible; il compare נֹא et *ni'i*.

L'explication est donnée par le mot copte, S. ϩⲈⲚⲦⲞⲨ, ϩⲎⲚⲦⲞⲨ,[1] qui indique une prononciation **hŭndū*, comme l'hébreu. Les Egyptiens ont dû connaître l'Inde avant le huitième siècle avant J.-C.

כּוּשׁ (de **kūš*), la Nubie. Les textes de Tell el Amarna et le copte (cf. ⲈϬⲰϢ) sont d'accord sur une vocalisation **kūš*; l'hébreu devrait donc être כּוֹשׁ et non כּוּשׁ (attesté trente fois).

On savait que le ֹ et le ּ sont souvent interchangeables (cf. Bergsträßer, pag. 144 d); il semble cependant que cette confusion est plus générale que les grammaires ne le font supposer. Ainsi nous avons ּ au lieu de ֹ dans: כּוּשׁ, לוּז, לוּחַ, סוּף, שׁוּשַׁן; ֹ au lieu de ּ dans: פֹּל, פַּתְרֹס, קוֹף (?). Comparez aussi: חוּר : חוֹר, פּוּשִׁי : פּוֹשִׁי, אוּר : אוֹר, צוּר : צוֹר, etc.

מֹף (de **mŭf*, de **mŭnf*) ou נֹף (voir sous נֹפֶךְ, pag. 7), la ville de Memphis. Transcription assyrienne *mempi*, *mimpi*. Hérodote et LXX *Μέμφις*; copte S. A. ⲘⲚϤⲈ, B. ⲘⲈⲘϤⲒ, etc.

נֹא (de **nū'*), la ville de Thèbes. Transcription assyrienne *ni'i*; vieux copte ⲚⲈ; comparez le nom propre *Φουσέννης* (*P3-sb3-ḫ'-n-nw·t*; élision de l'aleph comme dans ⲘⲎⲈ, cf. Sethe, Vokalisation, pag. 174). LXX *Διὸς πόλις*.

פַּתְרוֹס, l'Egypte méridionale. Transcription assyrienne *paturesi*. LXX *Παθούρης*, *Παθωρῆς*. Comparez le copte S. B. A. ⲢⲎⲤ.

Etant donné toutes ces formes, il est probable que l'hébreu פַּתְרוֹס provient de **pĕtărūs*[2]; pour l'élément פַּת comparez תַּחְפַּנְחֵס à côté de תַּחְפַּנְחֵס.

---

[1] Cf. cependant pag. 10, note 1; Mélanges Maspero II, pag. 171. L'Inde est mentionnée pour la première fois sur les stèles de Darius, cf. Recueil de travaux XI, pag. 167—168, XIII, pag. 105.

[2] Voir sous כּוּשׁ, plus haut.

צֹעַן (de *ṣūʿn), la ville de Tanis. Les textes assyriens donnent deux transcriptions : *ṣaʾanu* et *ṣeʾenu* ; LXX *Τάνις* ; copte S. ϫⲁⲁⲛⲉ, B. ϫⲁⲛⲓ, F. ϫⲉⲉⲛⲓ.

Ce nom était probablement prononcé de deux façons, *ṣăʿn et *ṣŭʿn, dont la première seule a pu se maintenir.

Pour finir deux exemples provenant d'autre source :

ḫuʾuru, ḫuru, ḫurri, ḫur et *ḫu*, transcription babylonienne de *ḫpr·w*, image. Comparez le grec *χερ* dans *Ἀχέρρης* (cf. Ranke, pag. 58). Le *u* est réduit à *e* comme dans *šušánk > Σεσώγχις*.

S. ⲟⲩⲣ̄ⲧ etc., rose ; d'un persan *wurdo*, voir pag. 17.

Comme on le voit, les nouvelles données confirment et corroborent les résultats obtenus auparavant. Si les explications des noms géographiques sont correctes, le *u*, dans une syllabe fermée et accentuée, doit s'être transformé en *e* avant l'époque assyrienne. Il faudra donc attendre la transcription babylonienne d'une des grandes villes de l'Egypte pour que cette théorie se confirme ou non.[1]

Quant à la voyelle *e*, Sethe va certainement trop loin en niant son existence. Les exemples utilisables sont d'une rareté extrême. En voici quelques-uns :

אַבְנֵט, un des vêtements du grand-prêtre.[2] L'origine égyptienne, reconnue par Brugsch (cf. Z. D. M. G. 46, pag. 110), est indiscutable. A l'aide du dictionnaire grec de Liddell-Scott, je trouve la citation suivante : *βύνητος εἶδος ἱματίου παρ' Αἰγυπτίοις*. Le prototype égyptien, dérivé peut-être de la racine *bnd*, se laisse reconstruire comme *bnēṭ (resp. *bĕnēṭ ou *ĕbnēṭ ; *υ* pour *ĕ*, cf. Griffith, Pap. Rylands III, pag. 190). La traduction « ceinture », généralement adoptée, me paraît impossible.

[1] On a remarqué qu'en copte, dans une syllabe fermée et devant les consonnes faibles, les labiales ou les liquides, la voyelle, au lieu de ⲁ, est souvent ⲉ (cf. Steindorff, § 61 ; Sethe, Vokalisation, pag. 172). Parmi les exemples généralement cités on peut rayer les substantifs de la forme ⲕⲉⲧⲁ (cf. pag. 17) et tous les verbes sauf ceux de Steindorff, § 226. Les exceptions à cette règle sont en tout cas très nombreuses.

[2] Le אֵפֹד, mentionné dans le même chapitre (Ex. XXVIII), pourrait être l'égyptien *ỉfd*, drap. Pour la correspondance *d* : ד, comparez *dd·t* et דּוּד.

maše (dans *riamašeša*; comparez רַעְמְסֵס et Ῥαμεσσης, Ῥαμψης), le participe parfait actif du verbe *mšj*.[1] La même vocalisation dans les noms propres *ḫane* (cf. Ranke, pag. 9) et *mane* (ibid., pag. 12).

סְוֵנֵה, la ville d'Assouan. Hérodote et LXX Συήνη; copte S. B. ⲤⲞⲨⲀⲚ (avec abréviation de la quantité comme dans ϨϪⲀⲚ à côté de ϢϪⲎⲚ).

A cet endroit je dois insérer encore deux substantifs d'un intérêt spécial :

נִים, *nśw*, roi de la Haute Egypte(?). Dans le premier livre des rois, chap. XI, 19, nous est racontée l'histoire du prince iduméen Hadad qui, chassé de sa patrie par les armées de David, fuit en Egypte et trouve un bon accueil chez Pharaon : « Et Hadad fut fort dans les bonnes grâces de Pharaon; de sorte qu'il lui fit épouser la sœur de sa femme, la sœur de la reine Thachpénès (תַּחְפְּנֵיס הַגְּבִירָה). Et la sœur de Thachpénès lui enfanta son fils Guénubath, que Thachpénès sevra dans la maison de Pharaon, etc. » Ces événements ont eu lieu dans les dernières années du roi David, quand l'Egypte était sous la domination des rois de la XXIme dynastie (de Tanis.) On s'est donné beaucoup de peine pour identifier cette princesse avec une des reines connues, mais quoique nous connaissions assez bien la dynastie tanite, elle n'a pas été retrouvée.

Or, je crois que ce n'est pas d'un nom propre qu'il s'agit ici, mais plutôt d'une transcription du titre *tł ḥm·t-nśw*. Comme les Juifs ont parlé de « Pharaon, roi d'Egypte », ils ont dit : « Thachpénès, la reine. » A cette époque-là (le 10me siècle avant J.-C.), ce titre était prononcé probablement comme **tĕḥĕmnès* ou même **tĕḥĕbnès*,[2] ce que les Juifs ont adopté comme **tĕḥĕpnès*;[3] d'où

[1] de *mšiśj*?

[2] Le changement $m > b$ est fréquent; cf. ⲂⲎⲚⲈ, hirondelle, de *mn·t*; ϨⲞⲘⲂⲈ, source, de *ẖnm·t*; ϨⲒⲚⲎⲂ, sommeil, à côté de ϨⲒⲚⲒⲘ; חנוב, Χνοῦβις, le dieu *ẖnm* et *ḫbrd* à côté de *ḫmrd*, une reine mère de l'époque ramesside (cf. Ä. Z. 63, pag. 99). Dans notre cas, où les deux labiales se heurtent, la dissimilation est indiquée. ב, מ et פ sont d'ailleurs fréquemment interchangeables dans la Bible.

[3] Comme très souvent, cf. חָפְרַע, le Pharaon *Wḥ·ib·rʿ*, חלפס, transcription d'un nom *ḥrbś* (Ä.Z. 50, pag. 123) et גָּפְרִית à côté de l'araméen כבריתא, arabe كِبْرِيت.

**tăḫpĕnĕs*.[1] Cette dérivation est confirmée par la lecture de la Septante, *Θεκεμεῖνα, Θεχεμεῖνα*,[2] qui a gardé le *m*. Notez que la prononciation *nĕs* pour *nśw* est littéralement la même que celle que Sethe a proposée dans son étude, Ä. Z. 49, pag. 28 et 29. Je dois admettre que mon hypothèse n'explique pas la transcription *Σιονσιος* du nom *Sỉ-nśw* (cf. Ä. Z. 64, pag. 135).

שֵׁשׁ, fin lin. Sethe a voulu[3] rattacher ce mot à un prototype **šinš*, qui correspondrait au copte ϢN̄C. Mais l'existence d'un homonyme שֵׁשׁ, albâtre,[4] prouve que ce n'est pas à *šś-nśw* que cet emprunt remonte mais au simplex **šĕš* (fin lin ou albâtre), comme l'a déjà vu M. Müller dans le dictionnaire de Gesenius.

Appendice à cet article.

Les noms géographiques égyptiens encore à étudier ne sont pas moins instructifs que ceux mentionnés plus haut :

אוֹן, אֹן (de **ān*), la ville d'Héliopolis. Transcription babylonienne *ana*, assyrienne *unu*. LXX *Ὤν ἥ ἐστιν Ἡλίου πόλις*; copte S. B. ⲰN.

אֵתָם (de **ïtăm*, cf. B. L., pag. 467 t''' ou de **ĕtăm*), une ville. LXX *Ὀθόμ* (avec assimilation des voyelles).

חָנֵס (de **ḫănĭs*, de **ḫănīns*), la ville d'Héracléopolis magna. Transcription assyrienne *ḫininši* (c.-à-d. **ḫninši* ou **ḫĕninši*, cf. Sethe, Vokalisation, pag. 186, note 2). Hérodote II 137 *Ἄνυσις*; copte S. B. ϨNHC. La forme conservée par l'hébreu est plus complète et par conséquent antérieure à l'assyrienne.

סִין (de **sīn*), une ville. LXX *Σάιν* (de **sījn*?,[5] ou de **sīn*, par diphtongaison?).

---

[1] Pour des changements pareils, comparez תַּחְפַּנְחֵס à côté de תְּחַפְנְחֵס (de **tăḫĕpĕnĕḥĕs*, ou tout au plus **tĕḫăpĕnĕḥĕs*), פַּתְרוֹס de **pĕtărŭs* et רַעְמְסֵס à côté de רַעַמְסֵס; ils sont dus à l'accentuation hébraïque (cf. Bergsträßer, § 21).

[2] Chûte de *s* final comme dans *Ῥαμεσσῆ*.

[3] Cf. Ä. Z. 49, pag. 30.

[4] Une fois שַׁיִשׁ, par fausse analogie.

[5] Une diphtongue *ij* ne peut pas exister, elle s'assimile en *ī*.

סֻכּוֹת, une ville. LXX *Σοκχώθ*.

פִּי־בֶסֶת (de **pī-bīst*, cf. B. L., pag. 457 q'), la ville de Bubastis. Hérodote *Βούβαστις*; LXX *Βούβαστος*; copte B. ⲠⲞⲨⲂⲀⲤϮ. Comparez la transcription assyrienne *ubešti*.[1]

פִּי־הַחִירֹת, une ville. LXX *Ἐπιρώθ*, *Εἰρώθ*.

פִּתֹם (de **pītām*), la ville de Pithom. Hérodote *Πάτουμος Ἀραβίας*; LXX *Πειθώ*; copte B. ⲠⲈⲐⲰⲘ, A. ⲠⲈⲒⲐⲰⲘ (de **pĕtām*, **pītām*).

רַעְמְסֵס ou רַעַמְסֵס (voir pour cette variante pag. 12, note 1), la ville de Ramsès. LXX *γῆ Ῥαμεσσῆ*. Comparez la transcription babylonienne *riamašeša*, forme plus complète et pour cette raison plus ancienne que l'hébraïque (cf. Sethe, Vokalisation, pag. 190).[2]

שִׁיחוֹר, שִׁחוֹר ou שִׁחֹר (de **šiḫār*, cf. B. L., pag. 476, v β), un canal. Comparez la transcription babylonienne *ḫāra*, assyrienne *ḫūru*, le grec *Ὧρος*, et le copte S. ϩⲰⲢ; pour שִׁי, שִׁ, le grec *σι* dans *ψισιγετου*.

תַּחְפַּנְחֵס, תְּחַפְנְחֵס, une ville. Hérodote *Δάφναι*; LXX *Ταφνάι*. Cf. Ä. Z. 65, pag. 59.

De cet examen nous tirons cinq conclusions :

I Les noms géographiques égyptiens dans la tradition biblique ont subi les mêmes changements phonétiques que les substantifs appartenant à la langue hébraïque en général.

II Leur vocalisation, telle que la Bible nous permet de la reconstituer, ne diffère en aucun point de la vocalisation égyptienne telle que nous pouvons la reconstituer d'après des sources indépendantes.

III Une fois séparées, la prononciation hébraïque et la prononciation égyptienne ne se sont plus rejointes. Les grands prophètes du huitième au sixième siècle emploient des formes qui à cette époque avaient disparu en Egypte.

IV Ces noms n'appartiennent pas à la simple tradition biblique; ils sont de la langue vivante et populaire, la langue dont les prophètes

---

[1] De l'aleph initial des formes assyrienne et araméenne (אבסת), ni l'hébreu, ni l'égyptien ne montrent trace.

[2] Une période de 50 ans est à peine suffisante pour une telle transformation.

se sont servis devant la foule. L'emploi du mot חַרְטֻמִּים est à cet égard d'une netteté qui ne laisse rien à désirer.

V La date d'emprunt est pour un seul d'entre eux, postérieure à Ramsès II (רַעְמְסֵס), et pour six autres antérieure aux invasions assyriennes (פִּי־בֶסֶת, חָנֵס, מֹף, נֹא, פַּתְרוֹס, צֹעַן, cf. חַרְטֻמִּים). —

En vertu des conclusions précédentes, la vocalisation biblique me paraît parfaitement digne de foi. De plus, il est possible qu'elle nous fournisse une donnée pour fixer la date de l'Exode.

Le nom גֹּשֶׁן, qui appartient sans nul doute à la petite série antérieure aux invasions assyriennes, se rencontre dans le même passage que רַעְמְסֵס, l'histoire du séjour en Egypte. Il est incompréhensible que dans un seul et même récit la vocalisation d'un mot soit ancienne et la vocalisation de l'autre récente. Je crois donc que la forme רַעְמְסֵס n'est pas moins vieille que les autres. Et si je ne me trompe, elle est antérieure à la composition de la Genèse.

La tradition biblique est là pour nous prouver que le peuple d'Israël a toujours gardé la mémoire des localités égyptiennes. Il est très peu probable qu'il ait oublié leurs noms pendant un certain temps, pour les réintroduire sous Saül, David ou Salomon. Et pour quelle raison les Hébreux en auraient-ils changé la prononciation sous un de ces rois, s'ils ne l'ont pas changée sous les prophètes? Cela doit être vrai pour רַעְמְסֵס, la ville où les Juifs avaient tant souffert, à un plus haut degré encore que pour מֹף, נֹא, etc. On ne pense qu'à la fête de la Pâque. L'ancienneté des mots en question s'explique sans effort si nous nous imaginons que les Juifs les ont apportés d'Egypte vers 1150 av. J.-C.[1] Bien entendu mes arguments ne peuvent prouver l'historicité de l'Exode.

La Septante nous donne les noms des villes de l'Egypte, tels qu'ils étaient prononcés au temps de la rédaction et dans les milieux grecs.

---

[1] Les noms personnels אָסְנַת, פּוֹטִיפֶרַע et צָפְנַת־פַּעְנֵחַ ont été étudiés par Steindorff, Ä. Z., 30, pag. 50. L'existence d'une «Source de Meneptah» (מַעְיַן־מֵי־נֶפְתּוֹחַ, Jos. XV 9 et XVIII 15; מֵי־נֶפְתּוֹחַ de *májnăptáḥ ou de *májnăptáḥ), un roi totalement inconnu à la Bible, me paraît également en faveur d'une date tardive.

III. Une formation nominale dans le copte.[1]

De l'ensemble des formations nominales, que possèdent les langues sémitiques, la plus importante est assurément le groupe *ḳăṭl* (resp. *ḳĭṭl*, *ḳŭṭl*). La langue avec laquelle l'égyptien a surtout été en rapport, le cananéen, a conservé ces formes telles quelles, comme cela nous est démontré par les textes de Tell el Amarna ; il en est de même pour l'accadien et pour l'arabe. Par contre, en syriaque et en hébreu, elles ont subi des changements (« nomina segolata »).

Théoriquement on peut s'attendre à ce que l'égyptien ait connu également cette formation. Si cela est exact, et si des exemples en ont survécu jusque dans le copte, ils doivent apparaître dans cette langue sous les formes suivantes : **ⲕⲟⲧⲗ** (de *ḳăṭl*),[2] **ⲕⲁⲧⲗ** (de *ḳĭṭl*) et **ⲕⲉⲧⲗ** (de *ḳŭṭl*).[3]

En effet le copte possède un grand nombre de tels substantifs, et une dizaine de mots empruntés aux langues sémitiques nous prouvent l'identité des deux paradigmes :

ḳăṭl.

S. **ⲟⲉⲓⲗⲉ**,[4] B. **ⲱⲓⲗⲓ**,[5] A. **ⲁⲓⲗⲉ**, F. **ⲁⲓⲗⲓ**, bélier. Hébreu אַיִל (de **ăjl*, cf. B. L., pag. 457 o') ; différemment l'accadien *ăjălu*.

S. **ⲛⲟϣ̄ⲣ**, B. **ⲛⲟϣⲉⲣ**, vautour. Hébreu נֶשֶׁר (de **năšr* ou de **nĭšr*, cf. B. L., pag. 457 q') ; accadien *năšru* ; arabe *năsr* ou *nĭsr*.

---

[1] Deux théories ont été émises sur la matière traitée dans cet article, l'existence de substantifs de la forme *ḳăṭl* en égyptien : celle de Müller (Die Spuren der babylonischen Weltschrift in Ägypten, pag. 51), qui en fait descendre les mots coptes de la forme ⲕⲧⲟⲗ (et ⲕⲧⲱⲗ?) et celle de Sethe (Vokalisation, pag. 204), qui les retrouve dans l'infinitif ⲕⲱⲧⲗ. Comme nous l'avons vu, cette théorie ne s'applique pas à l'infinitif des verbes ע״ע.

[2] ⲕⲁⲧⲗ dans les cas mentionnés par Steindorff, Koptische Grammatik, § 63.

[3] Il va sans dire que ceci n'est vrai que pour les mots qui ont été adoptés dans la langue égyptienne depuis un certain temps. Pourvu que l'on prenne des emprunts d'époques assez récentes on peut trouver des formes tout à fait différentes, comme ⲛⲉϩⲃⲏⲗ, sac à vin, de נֵבֶל, נֶבֶל ou de *νέβελ*. Ainsi *ḳăṭl*, emprunté après le 7[me] ou le 6[me] siècle avant J.-C. doit rester ⲕⲁⲧⲗ.

[4] D'où vient le ⲉ final (cf. ⲟⲩⲉⲗⲟⲩⲉⲗⲉ?)?

[5] Notez l'influence du *j* en bohaïrique et en hébreu (cf. Ä. Z. 64, pag. 65).

S. ⲥⲟⲣ̄ⲙ, B. ⲥⲟⲣⲉⲙ, A₂ ⲥⲁⲣⲙⲉ, lie. Hébreu שֶׁמֶר (de *šămr).

S. ϣⲁⲁⲣ, prix. Hébreu שַׁעַר (de *šăʿr).

S. ϫⲟⲉⲓⲧ, B. ϫⲱⲓⲧ, olive. Hébreu זַיִת (de *zăjt); arabe zăjt.

Le substantif hébraïque a été emprunté à l'égyptien dans:

S. ⲁϩ̄ⲣ, B. ⲁϧⲓ,[1] plante de marais. Comparez l'hébreu אָחוּ (de *ăḫw, cf. B. L., pag. 213 s).

S. ⲟⲉⲓⲡⲉ,[2] B. ⲱⲓⲡⲓ, A. ⲁⲉⲓⲡⲉ, F. ⲁⲓⲡⲓ, une mesure. Hébreu אֵיפָה (de *ăjpăt, cf. B. L., pag. 457 o′).

B. ⲟⲥⲓ,[3] tamaris. Accadien ăšlu; araméen ătlā; arabe ăṯl. Différemment l'hébreu אֵשֶׁל (de *ʾĭšl?, cf. B. L., pag. 459 y′, a″ et pag. 574 y).

S. ⲉⲓⲟⲟⲣ, B. ⲓⲟⲣ, A. ⲓⲟⲟⲣⲉ, ⲓⲱⲱⲣⲉ,[4] F. ⲓⲁⲁⲗⲉ, ⲓⲁⲣⲉ, fleuve. Hébreu יְאֹר (de *jăʾr, cf. Bergsträßer I, pag. 89 b). Transcription assyrienne jaru dans jaru-ʾu (Ranke, pag. 45).

S. ⲣⲁϩⲧⲉ ou ⲣⲱϩⲧⲉ (sic),[5] F. ⲗⲁϩϯ ou ⲣⲉϩⲧⲉ, casserole. Transcription assyrienne: raḫta (cf. Ranke, pag. 55).

S. ϣⲟⲛⲧⲉ, B. ϣⲟⲛϯ, A. ϣⲁⲛⲧⲉ, F. ϣⲁⲛϯ, acacia. Hébreu שִׁטָּה (de *šănṭăt, cf. B. L., pag. 459 y′); accadien sămṭu. Différemment l'arabe sŭnṭ.

S. ϫⲁⲁⲛⲉ, B. ϫⲁⲛⲓ, F. ϫⲉⲉⲛⲓ, nom. loci. Transcription assyrienne ṣaʾanu.

S. ϫⲟⲟⲩϥ, B. ϭⲟⲙϥ, ϭⲟⲛϥ, papyrus. Hébreu סוּף (d'après le copte probablement de *săwf, comme לוּז de *lăwz, et לוּחַ de *lăwḥ, cf. B. L., pag. 452 et voir sous כּוּשׁ, pag. 9).

Le copte est riche en exemples de cette formation; à comparer Stern, § 144.[6]

---

[1] ăḫr > ăḫj > ăḫi. [2] Reconnu par Sethe, Ä. Z. 62, pag. 61.

[3] ăsr > ăsj > ăsi > ŏsi ou ăsj > ŏsj > ŏsi.

[4] Cf. Till, Achmimische Grammatik, pag. 26 B₃.

[5] Cf. Crum, Dictionary, sub voce; le mot est un emprunt à רַהַט auge.

[6] Notez également: ⲙⲟⲛⲧ, nom propre, de manti (cf. Ranke, pag. 51); namša, cruche (ibid., pag. 53): ϣⲟⲙ̄ⲛⲧ, trois, de ḫamtum (cf. J. E. A. XI, pag. 231); ϣⲟⲛⲥ, nom propre, de ḫanša (cf. Ranke, pag. 58); ⲥⲁϣϥ, sept, de šapḫa (cf. J. E. A. XI, pag. 231); קֶסֶת, écritoire, de gstj.

ḳĭṭl.

S. ⲗⲁⲧⲡ̄, B. ⲗⲁⲡⲧ ou ⲗⲉⲃⲧ (sic), rave. Arabe *lĭft*. Différemment l'accadien *lăptu* et le syriaque *lăptā*.

S. ϫⲁⲧⲡ̄, B. ϫⲁⲡⲧ, A. ϫⲉⲉⲧⲡ̄ (sic), F. ϫⲉⲡⲧ ou ϫⲉⲧⲡ, dans ⲗⲁⲙϫⲁⲧⲡ̄, etc., poix. Hébreu זֶפֶת (de **zĭft*, cf. B. L., pag. 457 q'); syriaque *zĕptā*; arabe *zĭft*.

Autres exemples chez Stern, § 140.[1]

ḳŭṭl.

S. ⲙⲉⲣ̄ϩ, S. B. ⲙⲉⲣⲉϩ, A. ⲙⲉⲣⲏϩ (sic), javelot. Hébreu רֹמַח (de **rŭmḥ*, cf. B. L., pag. 460 h''); syriaque *rŭmḥā*; arabe *rŭmḥ*.

S. ⲥⲓⲣ, ⲥⲉⲣ, ⲥⲉⲣⲉ, A. ⲥⲉⲉⲣⲉ, F. ⲥⲉⲓⲗ, levain. Hébreu שְׂאֹר (de **sŭʾr*, cf. B. L., pag. 213 p).

S. ⲟⲩ̄ⲣⲧ ou ⲟⲩⲏⲣⲧ, B. F. ⲟⲩⲉⲣⲧ, F. ⲟⲩⲏⲗⲧ, rose. Comparez l'accadien (*a*)*mŭrdĕnu*. Différemment le syriaque *wărdā* et l'arabe *wărd*. M. Littmann (Die morgenländischen Wörter im Deutschen, pag. 5) a démontré l'existence d'un mot persan **wurdo*.[2]

S. A. ϩⲙ̄ⲏϫ, vinaigre. Hébreu חֹמֶץ (de **ḥŭmṣ*).

Substantifs égyptiens :

Γέσεμ, nom. loci. Hébreu גֹּשֶׁן (de **gŭšn*).

S. ⲙⲉ, ⲙⲏⲉ, B. ⲙⲏⲓ, ⲙⲉⲓ, A. ⲙⲓⲉ, ⲙⲏⲉ, F. ⲙⲉⲓ, ⲙⲉⲉⲓ, ⲙⲏⲓ, vérité, de **mŭʾăt*, resp. **mŭʿăt*.

Ass. *ṣeʾenu*, nom. loci. Hébreu צֹעַן (de **ṣŭʿn*).

Comparez Stern, § 137.[3]

Il faut avouer que, si un grand nombre de mots se présente sous la forme que nous attendons, un nombre aussi grand fait exception, soit par la nature de la voyelle, soit par sa position, soit encore par l'une et par l'autre à la fois.

---

[1] Ajoutez נֶתֶר, natron (de **nĭtr*, cf. B. L., pag. 457 q'); araméen *nĭtrā*; syriaque *nĕtrā*; accadien *nitiru*; grec *νίτρον*.

[2] Communication de M. Keimer.

[3] *ἔβενος* : הָבְנִים n'est pas un nomen segolatum; S. F. ⲧⲏⲏⲃⲉ, B. ⲧⲏⲃ, A. ϯⲉⲓⲃⲉ, F. ⲧⲉⲉⲃⲉ est plutôt dérivé d'une forme **ṭăbă'*, correspondant à la forme *ḳăṭăl* traitée pag. 8.

La première série se compose de :

S. B. ΚΑΜ, roseau. Hébreu גֹּמֶא (de *gŭm'); égyptien ḳmȝ.

S. ΜΟϪϨ, etc., B. ΜΟϪϦ, A. ΜΑϪϨ, F. ΜΑϪΒ, ceinture. Hébreu מֵזַח (de *mĭzḥ? ; voir B. L., pag. 574 y et אֶשֶׁל : ΟϹΙ, pag. 16); accadien mezaḫ, mezēḫu.

S. ΤΑΙΒΕ, ΤΗΒΕ, ΤΗΗΒΕ, B. ΤΑΙΒΙ, ΘΗΒΙ, ΘΕΒΙ, A. ΤΕΕΒΕ, F. ΤΕΒΕ, caisse. Hébreu תֵּבָה (de *tĭbăt, cf. B. L., pag. 450 j, ou emprunté comme *tēbā?); égyptien ḏbȝ·t; grec θήβη. Est-il possible que la diphtongue ΑΙ se soit différenciée d'une voyelle longue (ē, ī, ou ā? ; comme ΜΑΕΙΝ de mnw)?

S. ϬΟΟΥΝΕ, A. ϬΑΥΝΕ, F. ϬΑΥΝΙ, sac. Accadien gŭnnu ou gūnu ; syriaque gūna ; arabe gūna.

Ces anomalies sont sans conséquence, étant différentes pour chaque mot.

De la seconde série (où c'est la position de la voyelle qui diffère) on a cité comme exemples :

B. ΑϬΟΑ, veau. Hébreu עֵגֶל (de *ʿĭgl). Le mot n'existe pas. Dans sa nouvelle édition de la Vita Pachomii, M. Lefort lit ΑϬΟΑ[†] ; cf. J. E. A. VIII, pag. 117.

S. B. ϨΜΟΤ, A. ϨΜΑΤ, grâce, merci.[1] Bien que probablement dérivé de la racine ḥmd, ce mot ne peut pas être l'hébreu חֶמֶד, qui signifie « beauté ». Est-ce l'arabe ḥămd, louange, éloge?

S. ΤΛΟΜ, B. ΘΛΟΜ, sillon. Hébreu תֶּלֶם ; syriaque tălmā et tĕlāmā. Différemment l'arabe tălăm.

La vocalisation de ΑϬΟΑΤΕ, char, de l'hébreu עֲגָלָה (de *ʿăgălăt, cf. B. L., pag. 463 t″) et ϢϬΟΡ,[2] paye, de l'hébreu שָׂכָר (de *săkăr), prouvent que ΤΛΟΜ ne peut provenir de *tălm, mais de *tălăm. L'araméen ḳĕṭăl et l'hébreu ḳāṭāl ont été prononcés avec l'accent sur la deuxième syllabe.[3] L'hébreu תֶּלֶם est pro-

---

[1] Dans le sens de l'anglais « mercy ».

[2] Le Ϣ, au lieu de Ϲ, est dû à des raisons d'euphonie, comme ϢϬΑ de šḳr et ΕΜΕϢϬΕ de imšḳȝ (cf. Kêmi II, pag. 6).

[3] De même en proto-sémitique, cf. Brockelmann, Kurzgefaßte vergleichende Grammatik der Semitischen Sprachen, Berlin 1908, pag. 157, note 1.

bablement à ajouter au petit nombre de nomina segolata dérivés de la forme *ḳăṭăl* (comme יֶלֶד, רֶסֶן, cf. B. L., pag. 457 r').

Les substantifs du type ⲕⲧⲟⲗ appartiennent par conséquent à une tout autre formation.[1]

Moins facile est l'explication du troisième et dernier groupe d'exceptions, celui des substantifs de la forme ⲕⲧⲓⲗ et ⲕⲧⲱⲗ :

ⲕⲧⲓⲗ.

S. ϣϩⲓϭ, poussière. Hébreu שַׁחַק (de *šăḥḳ*).

ⲕⲧⲱⲗ.

S. ⲃⲉϩⲱⲗ, B. ⲃⲉⲗϩⲱⲗ, ⲃⲉⲣϩⲱⲗ, F. ⲃⲟⲩϩⲱⲗ, sorte de dattier. Comparez l'arabe *bălăḥ*.

S. A. ⲗ̄ϩⲱⲃ, B. ⲉⲗϩⲱⲃ, vapeur. Comparez l'hébreu לַהַב, flamme, (de **lăhb*) et לֶהָבָה, flamme (de **lăhhăbăt*, cf. B. L., pag. 477 z β); accadien *lă'bu*, *lĕ'bu*, fièvre ; arabe *lăhăb* et *lăhib*, flamme, ardeur du feu.

S. B. A. ⲙⲉⲗⲱⲧ, dais. La dérivation de l'hébreu מֶלֶט, ciment (syriaque *mĕlāṭā*, arabe *mĭlăṭ*) est discutable (cf. Ges.-Buhl, sub voce).

S. ⲙ̄ϫⲱⲗ, B. ⲉⲙϫⲱⲗ, ⲙϫⲟⲩⲗ, oignon. L'équivalent hébraïque ne se rencontre que dans le pluriel בְּצָלִים ; accadien *biṣru* ; syriaque *bĕṣlā*. Différemment l'arabe *băṣăl*.

S. B. F. ϣⲃⲱⲧ, S. ϣⲃⲟⲧ, bâton. Hébreu שֵׁבֶט (de **šĭbṭ*) ; accadien *šĭbṭu* (?) ou *šăbbiṭu* ; syriaque *šăbṭā*. Comparez l'arabe *sĭbṭ*, tribu israélite, et le copte S. ϩⲣ̄ⲃⲱⲧ, B. ϣⲁⲣⲃⲱⲧ, branche de palmier, à côté de l'araméen *šărbiṭ*, *šărbiṭ*.

Ces mots correspondent donc en partie à des formes *ḳăṭl* et en partie à des formes *ḳăṭăl*. En outre ⲕⲧⲱⲗ doit être le produit final de *ḳăṭāl* (resp. *ḳĭṭāl*, *ḳŭṭāl*).

---

[1] S. ϭⲁⲙⲟⲩⲗ, B. ϫⲁⲙⲟⲩⲗ, chameau, est dérivé d'une forme **gămmăl* (comparez l'accadien *gămmālu* ; pour le ⲗ, cf. ϭⲁⲗⲁⲁϩⲧ, cruche, de קַלַּחַת). La dérivation donnée par Sethe (Vokalisation, pag. 168) me paraît erronée. Pour ⲥⲟⲗ et ⲥⲟⲣⲧ, voir pag. 5.

[Après avoir renvoyé la deuxième épreuve de cet article, je m'aperçois que Spiegelberg a donné l'explication correcte du titre *ḥrtb*. Dans une des incantations du papyrus magique Harris (VI 10), les *ḥrj-tp* sont en effet mentionnés dans le rôle de savants : « Premier chapitre, de toutes sortes d'incantations marines, dont les *ḥrj-tp* disent: ne le divulguez pas aux autres, c'est un vrai secret du *Pr-ʿnḫ* ».]

Une orthographe méconnue.

Par

B. H. Stricker, le Caire.

On a vu depuis longtemps que les groupes : [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes] se traduisent souvent par : ses yeux, ses lèvres, ses mains, au lieu de : son œil, sa lèvre, sa main. Par exemple : l'accusé devant ses juges reçoit la bastonnade sur les pieds ([hiéroglyphes]) et sur les mains ([hiéroglyphes])[1]. Cette traduction, quoique évidente, manquait pourtant de toute justification grammaticale.

Celle-ci nous est fournie par deux passages dans le conte d'Horus et de Seth, que je cite d'après la transcription et la traduction de l'éditeur, M. Gardiner[2]:

X 1–9. [Alors l'Ennéade gravit ces montagnes pour chercher Horus, le fils d'Isis. Quant à Horus, il dormait sous un arbre dans la contrée des Oasis. Mais Seth le trouva, le saisit, le jeta sur son dos sur la montagne, lui arracha les deux yeux ([hiéroglyphes]) et les ensevelit sur la montagne, pour illuminer la terre(?). Et les deux globes de ses yeux devinrent deux bulbes, et surgirent comme des lotus. Ensuite Seth vint et dit à Preharachte, perfidement : « je n'ai pas trouvé Horus », tandis qu'il l'avait trouvé. Et Hathor, la maîtresse du sycomore méridional, s'en alla et trouva Horus couché sur le désert, et pleurant. Et elle attrapa une gazelle et se mit à la traire.]

---

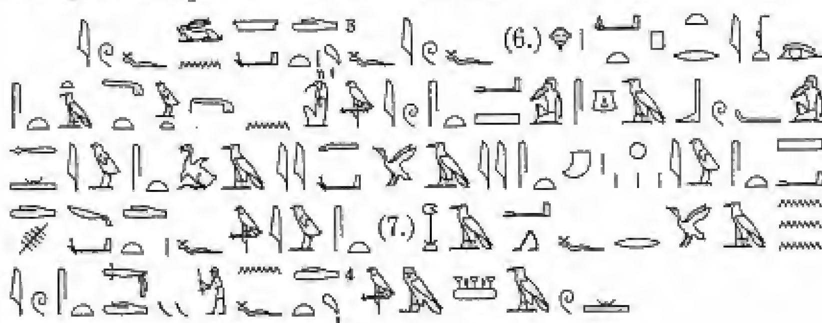
[1] Cf. Erman, Ein Fall abgekürzter Justiz, pag. 12; Peet, The Mayer Papyri A & B, traduction de I 21, II 1, 17, III 8; Wörterbuch IV, pag. 99.

[2] The library of A. Chester Beatty, the Oxford University Press 1931, et plus tard une nouvelle transcription dans la Bibliotheca Aegyptiaca, Late-Egyptian Stories, Bruxelles 1932.



« And she spoke unto Horus: Open thine eye, that I may put this milk therein. Thereupon he opened his eye, and she put the milk therein. She put *it* in the right *eye*, and she put *it* in the left, and she spake unto him, Open thine eye. And he opened his eye, and she saw him, and *she* found him restored. »

XI 2–7. [Après cela, au soir, on leur fit le lit et ils se couchèrent ensemble. Mais dans la nuit Seth raidit son membre et le fit entrer entre les deux cuisses d'Horus. Mais Horus mit ses deux mains ( ) entre ses cuisses et reçut la semence de Seth. Et Horus alla vers sa mère Isis et lui dit : « Viens ma mère Isis et regarde ce que Seth a fait contre moi.»]



---

1 Cette lecture est préférable à celle des L.-E. S. :

2 Lisez comme dans les L.-E. S.

3 Lisez (?) comme dans les L.-E. S.

4 Lisez (?), cf. la graphie de , X 4.

« And he opened his hand, and he caused her to see the seed of Seth. And she cried out aloud, and she seized her knife, and she cut off his hand, and she cast it into the water. And she drew out for him a hand of *like* worth. »

Ces traductions, comme l'a vu M. Gardiner lui-même, présentent des difficultés, sensibles surtout dans la deuxième partie. Le conte est peu logique, Horus a eu les deux mains souillées, et Isis, sa mère, n'en coupe qu'une seule. Le mythe, tel que nous le connaissons, parle de la suppression des deux mains[1]. En outre en XI 7 le *f* de *ḥꜣʿ·f* est masculin[2], tandis que le mot *dr·t* est féminin, et il est impossible de trouver un autre antécédent pour le suffixe.

C'est cette dernière difficulté qui nous donne finalement la solution. M. Sethe, dans son livre intitulé : « Die Sprüche für das Kennen der Seelen am heiligen Orte »,[3] a attiré l'attention sur le fait qu'en égyptien le duel est souvent traité comme singulier, comme par exemple dans : [hiéroglyphes] Urk. IV 366, les deux grands obélisques ; [hiéroglyphes] Urk. V 28, ces deux vantaux, par lesquels Atum est passé ; ⲡϩⲁⲧⲣⲉⲉⲩ ⲛ̄ⲥⲱⲧⲏⲣ, Pist. Sophia 195, 222, les deux Sauveurs. Ce qui est plus étrange, et à ma connaissance unique en matière de langues, c'est que si le mot en question est féminin, le duel est employé comme masculin singulier, p. e. : [hiéroglyphes] Sprüche, etc., VIII b 15/16 ; [hiéroglyphes] Anast. IV 4, 10, les deux grandes portes ; [hiéroglyphes] Nu 77, 8/9, la table d'offrande *šḫ·tj ḥtp* est mise devant moi, afin que j'en mange ; Ψχεντ, de *pi-šḫm·tj*, la couronne double ; ⲡⲉⲥⲡⲟⲧⲟⲩ, les deux lèvres.

[1] Cf. The library of A. Chester Beatty, pag. 21, note 3.

[2] Cf. L.-E. S., pag. 100*, Words with unusual gender.

[3] La connaissance de cette découverte, ainsi que l'exemple dans le papyrus de Nu, je dois à M. le Dr A. de Buck.

Il n'est guère douteux que notre suffixe *f* s'explique de la même façon et que nous devions traduire *ḏr·t·f* (XI 6) par « ses deux mains » et conformément à cela *jr·t·f* (X 8 et 9) par « ses deux yeux ». La traduction des deux passages est alors :

X 7–9: Et elle dit à Horus : « Ouvre tes yeux, que j'y mette ce lait. » Et il ouvrit ses yeux et elle lui mit le lait dedans. Elle en mit dans l'œil droit et elle en mit dans l'œil gauche, et elle lui dit : « Ouvre tes yeux », et elle les(?) regarda et les(?) trouva guéris(?)[1].

XI 5–7 : Et il ouvrit ses mains et lui montra la semence de Seth. Et elle poussa un grand cri et prit sa barbe et elle lui coupa les mains et les jeta dans l'eau. Et elle lui sortit deux mains de valeur égale(?)[2].

Si je ne me trompe cette orthographe bizarre est due au fait que la prononciation de *ḏr·t·f* (**ḏắrtăf* > **ṯắ'tĕf*) et celle de *ḏr·tj·fj* (**ḏắrtắjfăj*) s'étaient confondues (**ḏắrtăjfăj* > **ḏắ'tĕfē* > **ṯắ'tĕf*) et qu'une faute d'abord accidentelle a pu se maintenir à travers les âges[3]. En néo-égyptien le duel est généralement remplacé par le singulier : *tꜣ ḏr·t 2·t* (cf. Sethe, Von Zahlen und Zahlworten, pag. 51).

* * *

---

[1] Comme l'a vu M. de Buck le *f* de *ptr·f* peut dénoter les yeux aussi bien que Horus lui-même. Cela dépend du sens, jusqu'ici inconnu, du verbe *mnś*(?).

[2] M. le prof. H. Grapow a eu l'amabilité de vérifier les citations du Wörterbuch I, pag. 106, 6 et V, pag. 581, 2. Elles sont toutes du même genre : Anastasi III 4, 6 : *ỉr·t·k wbḫ*, tes yeux sont brillants ; Anastasi IV 3, 4 : *śp·t·k wḏꜣ*, tes lèvres sont intactes ; Anastasi V 18, 3 : *ỉw ḏr·t·j wn*, mes mains sont ouvertes ; Koller V 3: *ḏr·t·k gnn*, tes mains sont faibles ; Mayer A 8, 6 : *ỉw ḏr·t·k mr*, tes mains te font mal ; Horus et Seth 1, 10 : je vous montrerai mes mains (*ḏr·t·j*), *ỉw·f ṯꜣj·tw·f ḏr·t·f m·bꜣḥ tꜣ pśḏ·t*, comme elles l'emportent sur ses mains, etc.

[3] Cette théorie implique que etc., sans suffixe, doit toujours être singulier (**ṯắrĕ* et **ṯắtĕ* ne se confondent pas, si ce n'est par analogie). En copte ⲧⲟⲟⲧϥ peut être un duel par exemple dans : ⲉⲓⲁⲧⲟⲟⲧϥ, se laver les mains; à part ces expressions les mots sont remplacés, ⲧⲟⲟⲧ⸗ par ϭⲓϫ et ⲉⲓⲁⲧ⸗ par ⲃⲁⲗ.

Il est curieux de voir comment le groupe, ou plus souvent, dans les textes néo-égyptiens, s'est étendu à tous les substantifs désignant un membre du corps, non seulement les féminins, comme : mais aussi les masculins : (sic, pour *fnd*, Anastasi I 23, 8), (*nš*), (*ḫpš*), (*šd*), (*kʿḥ*), (*ts*), etc.[1] Cette influence s'étend encore plus loin, pour ne citer que : Sallier I, 2, 2, Abbott VI 11, [2] Leyde 348, 6, 7 et 9, 1 (la préposition *r ḥt*), Wörterbuch V, pag. 470 (un verbe), Amherst IV 2 (*r rdj·t·w*), etc.

[1] Une exception constante est ; on a probablement voulu éviter un groupe . ⲣⲁⲧϥ signifie « ses deux jambes » dans ⲥⲣ̄ⲣⲁⲧϥ, étendre les jambes (cf. Crum, Dictionary, pag. 303).

[2] Le signe est souvent remplacé par un point ., ou par .

The Buddha's Mission and last Journey: *Buddhacarita*, xv to xxviii.

Translated by

E. H. Johnston, Banbury.

In preparing for the Panjab University Oriental Publications an edition of the Sanskrit text and a translation of the first fourteen cantos of Aśvaghoṣa's *Buddhacarita*, which at the time of writing are passing through the press, I found it advisable to examine in detail the Tibetan and Chinese versions of the second half of that work. The contents of these fourteen cantos seem to me to be of such interest to students of Buddhism and of Sanskrit literature alike that, as Beal's translation from the Chinese gives an entirely inadequate idea of the original and as Dr. Weller's edition and translation of the Tibetan will apparently never go beyond the seventeenth canto, which they reached years ago, I am glad to be allowed space here for a complete translation of them.

The object of my version is not to give a translation of either the Tibetan or the Chinese alone, but to handle the two together critically, so as to arrive as near may be at the meaning of Aśvaghoṣa's original text. The imperfections of the authorities prevent the full realisation of this aim, though another, and more competent scholar, working afresh over the material, might well succeed in solving difficulties that have defeated me. The basis for my work is inevitably the Tibetan translation, which renders the original more or less *verbatim*, but, as we know from a comparison of it for the first fourteen cantos with the Sanskrit text, it is not capable by itself of communicating Aśvaghoṣa's intentions to us with precision. The text itself is full of corruptions and has a number of lacunae; in

places it gives inferior readings or reproduces literally a corrupt original, while occasionally it makes ludicrous mistakes in the construction of the Sanskrit, and finally it is only too often ambiguous. For cantos xv to xvii I have used Dr. Weller's excellent text and have taken full advantage of his translation, on which I hope to have improved in a few passages; for the remainder I have collated the India Office copy with an admirable rotograph of the red Peking edition, kindly supplied to me from Paris. These two versions do not differ from each other as much as two good copies of the same manuscript would, but, when they vary, the Peking edition offers the best text some four times in five. If the Chinese, for which I have depended on the Taisho Issaikyo edition, does not suffer from these imperfections, it is on the other hand only a very free paraphrase, omitting to explain many phrases and difficult words, and often contracting or expanding the original for no obvious reasons. It is, however, fuller and closer to the Sanskrit text in the last seven cantos, and it is an invaluable check on the understanding of the Tibetan by its reproduction of the general sense of the original; in a certain number of cases too it enables corrupt readings in the latter to be corrected. The general method I have followed therefore is to translate the Tibetan in the light of the Chinese, but I have also at times been guided by the form in which the original Sanskrit can be reconstructed; this latter practice is dangerous and can only be followed with the greatest caution, there being few verses or even *pādas* which can be put back into Sanskrit with any degree of certainty. Very occasionally also, when the metre can be identified, I have been influenced by metrical considerations. I would maintain that the translation I have arrived at by these means gives the correct general sense of almost every verse, but is at times defective in detail, especially in the rendering of *kāvya* turns of phrase as well as of the philosophical arguments in xviii and of the references to legends in xxi. It is necessarily literal and clumsy, but not, I hope, ambiguous or untrue to Aśvaghoṣa's ways of thought and expression. For facility of comprehension I have often added in

brackets the Sanskrit words which I believe to have stood in the original. I have not annotated the text as fully as that of the first fourteen cantos, contenting myself as a rule with indicating the more important corrections I would make in the Tibetan and with mentioning the passages of whose translation I am doubtful.[1]

Of the contents of these cantos it will be sufficient to remark that the account of the Buddha's mission in cantos xv to xx follows the order of the *Nidānakathā* in the main and is based probably on an earlier version of that work, and that cantos xxii to xxviii reproduce the contents of the *Mahāparinirvāṇasūtra* in its complete extended form. Canto xxi contains a kind of *digvijaya* of the Buddha, with numerous proper names, some of which I am unable to identify, and the story of Devadatta's attempts on the life of the Buddha. The philosophical passages in cantos xviii and xxvi, about the earliest specimens we possess of dialectics in a modern form, are of great interest for the history of the evolution of Indian thought; but, as in the Buddha's refutation of the Sāṃkhya in canto xii, the real import of the arguments is not always easy to understand.

CANTO XV

Turning the Wheel of the Law.

1. Having fulfilled His task, He was informed with the might of religious tranquillity (*śama*), and proceeded alone, yet as if many accompanied Him. A pious mendicant, seeing Him on the road, folded his hands and thus addressed Him:—

---

[1] The following abbreviations are used in the notes: C, the Chinese translation, Taisho Issaikyo no. 192; I.O., India Office copy of the Tanjore; P, copy of the Tanjore in the Bibliothèque Nationale, Paris; S., Saundarananda, as edited and translated by me; T, the Tibetan translation; W, Tibetan text and translation by Friedrich Weller in Das Leben des Buddha von Aśvaghoṣa, II (1928). Except in *kāvya* passages which the Chinese so abridges as to make the identification of its rendering of different verses difficult, I have marked with an asterisk all verses which are found in the Tibetan but are missing in the Chinese; some of these are undoubtedly interpolations.

2. "Inasmuch as You are devoid of attachment and have tamed the horses of the senses, while (abiding) among beings who are subject to attachment and the horses of whose senses still run wild, Your form (*ākṛti?*), like that of the moon, shows contentment through the sweet-tasting savour (*rasa*) of a new wisdom.

3. Your steadfast face glows here, You have become master of Your senses, and Your eye is that of a mighty bull; certainly You have succeeded in Your aim. Who is Your guru, Reverend Sir, from whom You have learnt this accomplishment?"

4. Thereat He replied, "No teacher have I. There is none for Me to honour, still less none for Me to contemn. I have obtained Nirvāṇa and am not the same as others. Know Me to be the Originator (*Svayambhū*) in respect of the Law.

5. Since I have entirely comprehended that which should be comprehended, but which others have not comprehended, therefore I am a Buddha. And since I have overthrown the sins (*kleśa*) as if they were foes, know Me to be One Whose self is tranquillised (*śamātmaka*).

6. I, good Sir (*saumya*), am now[1] on the way to Vārāṇasī to beat there the drum of the deathless Law, not for the bliss of renown, nor out of pride, but for the good of My fellowmen who are harassed by suffering.

7. Of yore, on seeing the world of the living to be in distress, I vowed thus, that, when I had crossed Myself, I would bring the world across, that, when Myself liberated, I would emancipate its inhabitants (*sattva*).

8. Some in this world, gaining wealth, hold it for themselves alone and thereby come to shame; but for the great man (*mahājana*) whose eyes are open, on acquiring pre-eminent objects (*viśeṣa*), that alone is wealth which he distributes.

9. When a man is being carried away by a stream, he who, standing on dry land, does not try to pull him out, is no hero;[2]

[1] Read *ḥdi riṅ, adya*, for *ḥdi yaṅ*?

[2] So C.

and the man who, finding treasure, does not share it with the poor, is no giver.[1]

10. It is proper for one in good health to doctor a man overcome by disease with the remedies he has to hand, and it is fitting for a master of the ways (*mārgapati*) to point out the road he should take to one who is on the wrong road.

11. Just as, when a lamp is lit, there is by reason of it no access of darkness,[2] so when the Buddha makes His knowledge shine, men do not become a prey to passion.

12. Just as fire must abide in the wood, wind in the air, and water in the earth, so the Enlightenment of the Sages (*muni*) must take place at Gaya and their preaching of the Law at Kāśi."

13. Thereon, expressing his admiration below his breath (*upāṃśu*),[3] he quitted the Buddha and went his way according to his desire, but given over to longing and repeatedly looking back at Him with eyes full of wonderment.

14. Then in due course the Sage saw the city of Kāśi, which resembled the interior of a treasure-house, and which the Bhāgīrathī and the Varāṇasī, meeting together, embrace like a woman friend.

15. Resplendent with power and glory, He came shining like the sun to the Deer Park, where dwelt the great seers among trees resounding with cuckoos' calls.

16. Then the five mendicants, he of the Kauṇḍinya *gotra*, Mahānāman, Vāṣpa, Aśvajit and Bhadrajit, seeing Him from afar, spoke these words among themselves:—

17. "Here approaches the mendicant Gautama, who in his fondness for ease has turned away from asceticism. He is certainly not to be met, nor to be saluted; for he who has resiled from his vow merits no reverence.

---

[1] Read *sprad-po* or *sbyin-po* for W's *spyaṅ-po*.

[2] Uncertain. Read with the xylographs *de-yi rgyu-can* in *b*, and for *dmar-por*, which makes no sense, I conjecture *dmun-par*, "darkened"; C may have had some such reading. W's translation gives a sense which does not fit the context.

[3] Read *ñe-bar ḥod-las* with the xylographs, as suggested by C; alternatively *ñe-bar ḥoṅs* is his name, Upaga.

18. Should he however wish to talk with us, by all means enter into conversation with him; for men of gentle blood (*ārya*) should certainly[1] do so, whoever may be the guest who arrives."

19. The Buddha moved towards the sitting mendicants, who had thus laid their plans; and according as He drew nearer to them, so they broke their agreement.

20. One of them took His mantle, and similarly another with folded hands accepted His begging-bowl. Another gave Him the proper seat, and similarly the other two presented Him with water for His feet.

21. Showing Him many attentions in such wise, they all treated Him as their Guru; but, as they did not cease calling Him by His family name, the Holy One in His compassion said to them:—

22. "O mendicants, do not speak to the venerable Arhat after the former fashion with lack of reverence; for, though I am in truth indifferent to praise and blame, I would turn you away from what has evil consequences (*apuṇya*).

23. Seeing that a Buddha obtains Enlightenment for the good of the world, He ever acts for the good of all beings; and the Law is cut off for him who maliciously calls his guru by his name, just as in the case of disrespect to parents.[2]"

24. Thus did the Great Seer, the Best of speakers, preach to them out of the compassion of His heart; but led astray by delusion and lack of ballast (*asāreṇa*), they answered Him with gently smiling faces:—

25. "You did not forsooth, Gautama, come to an understanding of the real truth by those supreme and excellent austerities, and, though the goal is only to be obtained with difficulty (*kṛcchreṇa?*), you indulge in comfort. What is your ground for saying, 'I have seen'?"

26. Since the mendicants thus displayed their scepticism regarding the truth about the Tathāgata, then the Knower of the

---

[1] A double negative, misunderstood by W.

[2] Read *ḫjoms-las* in *c* and *chod-do* in *d*.

Path, knowing the path to Enlightenment to be other than that, expounded the path to them:—

27. "The fool who tortures himself and equally he who is attached to the domains of the senses, both these you should regard as in fault, because they have taken paths, which do not lead to deathlessness.

28. The former, with his mind troubled and overcome (*ākrānta?*) by the bodily toils called austerities, becomes unconscious and does not know even the ordinary course (*vyavahāra*) of the world, how much less then the supersensual way of truth?

29. Just as in this world one does not pour out water to obtain a light for the destruction of darkness, so bodily torments are not the prerequisite for the destruction of the darkness of ignorance by the fire of knowledge.[1]

30. Just as a man who wants a fire does not obtain it by boring and splitting wood, but does succeed by using the proper means, so deathlessness is obtained by *yoga*, not by torments.

31. Similarly those who are attached to the calamitous lusts have their minds overwhelmed by passion (*rajas*) and ignorance (*tamas*); they do not even attain the ability to understand the doctrines (*śāstra*), still less then the passionless (*virāga*) method of suppression.

32. Just as the individual who is overcome by illness is not cured by eating unwholesome food, so how shall he, who is overcome by the disease of ignorance (*ajñāna*) and is addicted to the lusts, reach religious peace?

33. Just as a fire does not go out, when it has dry grass (*kakṣa?*) for fuel (*āśraya*) and the wind fans it, so the mind does not come to peace, when passion (*rāga*) is its companion and the lusts its support (*āśraya*).

34. Abandoning either extreme, I have won to another, the Middle Path, which brings surcease from sorrow and passes beyond bliss and ecstasy.[2]

---

[1] So C understands the verse; W construes differently.

[2] *Prīti*; read *dgaḥ-ba* for *dge-ba*?

35. The sun of right views illumines it, the chariot of pure right thought fares along it, the rest-houses (*vihāra*) are right words rightly spoken, and it is gay with a hundred groves of good conduct.

36. It enjoys the great prosperity (*subhikṣa*) of noble livelihood, and has the army and retinue of right effort; it is guarded on all sides by the fortifications of right awareness and is provided with the bed and seat of concentrated thought.

37. Such in this world is this most excellent eightfold path, by which comes release from death, old age and disease; by passing along it, all is done that has to be done, and there is no further travelling in this world or the next.

38. 'This is nothing but suffering, this is the cause, this is the suppression and this the path to it (sc. suppression)': thus for salvation's sake I developed eyesight for an unprecedented method of the Law, which had been hitherto unheard of.

39. Birth, old age, disease and eke death, separation from what is desired, union with what is not desired, failure to attain the longed for end, these are the varied sufferings that men undergo.

40. In whatever state a man be existing, whether he is subject to the lusts or has conquered self, whether he has or has not a body, whatever quality (*guṇa*) is lacking to him, know that in short to be suffering.

41. It is My settled doctrine that, just as a fire, when its flames die down, does not lose its inborn nature of being hot, however small it be, so the idea of self, subtle though it may become through quietude and the like, has still the nature of suffering.

42. Recognise that, just as the soil, water, seed and the season are the causes of the shoot (*aṃkura*), so the various sins (*doṣa*), passion (*kāmarāga*) and the like, as well as the deeds that spring from the sins, are the causes of suffering.

43. The cause for the stream of existence, whether in heaven or below, is the group of sins, passion and the like; and the root of the distinction here and there into base, middling and high, is the deeds.

44. From the destruction of the sins the cause of the cycle of existence ceases to be, and from the destruction of the Act that suffering ceases to be; for, since all things come into being from the existence of something else, with the disappearance of that something else they cease to be.

45. Know suppression to be that in which there is not either birth, or old age, or death, or fire, or earth, or water, or space, or wind, which is without beginning or end, noble and not to be taken away (*ahārya*), blissful and immutable.

46. The path is that which is described as eightfold, and outside it there are no means for success (*adhigama*). Because they do not see this path, men ever revolve (*paribhram*) in the various paths.[1]

47. Thus I came to the conclusion in this matter, that suffering is to be recognised, the cause to be abandoned, the suppression to be realised and the path to be cultivated.

48. Thus insight (*cakṣus*) developed in me that this suffering has been recognised and the cause abandoned, similarly that the suppression has been realised, similarly that this path has been cultivated.

49. I did not claim to be emancipated in this world and did not see too in Myself the attainment of the goal, so long as I had not seen these four stages of the noble right truth.

50. But when I had mastered the noble Truths, and, having mastered them, had done the task that was to be done, then I claimed to be emancipated in this matter and saw that I had attained the goal."

51. When the Great Seer, full of compassion, thus preached the Law there in these words, he of the Kauṇḍinya clan and a hundred deities obtained the insight that is pure and free from passion (*rajas*).

52. When he had completed all that was to be done, the Omniscient said to him with a voice loud as a bull's, "Is the

---

[1] So C; T is evidently corrupt.

knowledge yours?" That great-souled[1] one replied, "Truly (*paramam*); I know Your excellent thought."

53. Then by saying "Truly, I know," Kauṇḍinya (was the first) in the world[2] to grasp the knowledge of that stage and came into possession of the Law at the head of the mendicants of the holy Guru, the Tathāgata.

54. When the Yakṣas, who lived on the earth, heard that cry, they proclaimed with resounding voices, "Most certainly the Wheel of the Law has been well turned by the Best of those who see, for the deathless tranquillity of all beings.

55. Its spokes are the discipline (*śīla*), its felloes tranquillity (*śama*) and the Rule (*Vinaya*), wide in understanding (*buddhi*?) and firm with awareness (*smṛti*) and wisdom (*mati*),[3] its pin is self-respect (*hrī*). By reason of its profundity, of its freedom from falsehood, and of the excellence of its preaching, it is not overturned by other doctrines when taught in the triple world."

56. Hearing the shouts of the mountain Yakṣas, the troops of deities in the sky took up the cry, and so it mounted loudly from heaven to heaven up to the world of Brahmā.

57. Certain self-controlled (*ātmavat*) dwellers in the heavens, on hearing from the Great Seer that the triple world is transitory, desisted from attachment to the various objects of sense, and through their perturbation of mind (*saṃvega*) reached a state of tranquillity with respect to the three spheres of existence.

58. At the moment[4] when the Wheel of the Law was thus turned in heaven and earth for the best tranquillity of the three worlds, a shower of rain, laden with flowers, fell from the cloudless sky, and the inhabitants of the three spheres of existence caused mighty drums to resound.

---

[1] Read *chen-po* in *c*?

[2] Read *ḫjig-rten-na*? I supply the two missing syllables as above.

[3] According to C the feloes are six in number, and T is probably corrupt.

[4] Read *tsam-na* for *tsam-nas* in *b*.

CANTO XVI

Many Conversions.[1]

1. Then the Omniscient established in the Law of Salvation Aśvajit and the other mendicants who had become well-disposed (*prayata*) in mind.

2. He appeared surrounded by that group of five, who had subdued the group of five (senses), like the moon in the sky conjoined with the five stars of the asterism (Hastā) whose regent is the sun.

3. Now at that time a noble's[2] son named Yaśas saw certain women carelessly asleep and thereby became perturbed in mind.

4. Uttering the words, "How wretched all this is," he went just as he was, retaining all the glory of his magnificent ornaments, to where the Buddha was.

5. The Tathāgata, Who knew men's dispositions and sins, on seeing him said, "There is no fixed[3] time for Nirvāṇa, come hither and obtain the state of blessedness."

6. Hearing these far-famed[4] words, he came, like one entering a river when afflicted with heat, to extreme contentment of mind.

7. Then by reason of the force of the previous cause, but with his body as it was (i.e. in the householder's garb), he realised Arhatship with body and mind.

8. As the dye is absorbed by a cloth which has been bleached with salted[5] water, so he, whose mind was white, fully understood the good Law as soon as he heard of it.

9. The Best of speakers, He who had fulfilled His task and knew the good goal, saw him standing there ashamed of his clothes and said:—

---

[1] Lit. "Having (or, Who has) many disciples."

[2] *chen-po*; if the original had had *śreṣṭhin*, one would have expected a compound with *legs-pa*.

[3] Read *ñid* for *ñer*?

[4] Or, "of Him, Whose fame was widespread."

[5] T has *ston-ka*, "autumn," but the context requires *kṣāra* or the like; perhaps *ba-ra* (v. Jaeschke) or *lan-tshva*.

10. "The mendicant's badges (*liṅga*) are not the cause[1] of the Law; he who looks with equal mind on all beings and has restrained his senses by quietude and the Rule, though he wears ornaments, yet walks in the Law.

11. He who leaves his home with his body, but not with his mind, and who is still subject to passion, is to be known as a householder, though he live in the forest.

12. He who goes forth with his mind, but not with his body, and who is selfless, is to be known as a forest-dweller, though he abide in his home.

13. He is said to be emancipated, who has reached this attainment, whether he abide in his home or whether he has become a wandering mendicant.

14. Just as one who would conquer puts on his armour to overcome a hostile army, a man wears the badges to overcome the hostile army[2] of the sins."

15. Then the Tathagata said to him, "Come hither, mendicant"; and at these words he appeared[3] wearing the mendicant's badges.

16. Then out of attachment to him his friends, to the number of fifty and three and one, gained the Law.

17. As garments, covered with potash (*kṣāra*), quickly become clean on contact with water, so they quickly became pure, in virtue of their acts having been purified in former ages.

18. Then at that time sixty in all was the first company of the disciples, who were also Arhats; and the Arhat, fittingly revered by the Arhats, spoke to them as follows:—

19. "O mendicants, you have passed beyond suffering and fulfilled your great task. It is proper now to help others who are still suffering.

20. Therefore do all of you, each by himself, traverse this earth and impart the Law to mankind out of compassion for their affliction.

---

[1] Read *rgyu*.

[2] Read *dgra-sde* for *dgra de* in *c*, as in *a*?

[3] Read *gsal-to*, *babhau*, for the pointless *grol-to*, "was emancipated."

21. I for my part am proceeding to Gaya, the abode of royal seers, in order to convert the Kāśyapa seers, who through their attainments[1] are possessed of supernatural powers."

22. Then they, who had seen the real truth, departed on His orders in all directions, while the Great Seer, the Blessed One (*Sugata*), Who was freed from the pairs (*dvandva*),[2] went to Gaya.

23. Then in due course He arrived there, and, approaching the forest of the Law, saw Kāśyapa, abiding there like Asceticism in person.

24. Although there were dwellings in the mountains and the groves, the Lord of the Ten Powers, desirous of converting him, asked him for a lodging.

25, 26. . . . . .[3]

27. Then in order to destroy the Saint (*siddha*),[4] in his evil disposition (*viṣamastha*) he gave Him a fire-house, (infested) by a great snake . . .

28. At night the snake, whose gaze was poisonous, saw the Great Sage calm and fearless there looking at him, and in his fury he hissed at Him.

29. The fire-house was set alight by his wrath, but the fire, as if afraid, did not touch the Great Seer's body.

30. Just as at the end of the great aeon Brahmā shines sitting when the conflagration dies down, so Gautama remained unperturbed, though the fire-house was all blazing.

31. On the Buddha sitting there, unharmed and moveless, the snake was filled with wonderment and did obeisance to the Best of seers.

32. The folk in the deer-park thought of the Seer sitting there, and deeply distressed(?) were overcome with pity that such a mendicant should have been burnt.

---

[1] A reference to the *siddhis* of the Yoga?

[2] The eight *lokadharmas*.

[3] There seems to be a lacuna of uncertain length here, C giving a long account of the conversation. The line which W takes as the last of 26, I take to 24, understanding *rab-tu-brten* as *pratiśraya*.

[4] Or less probably, with W, "to test his saintliness."

33. On the night passing away, the Teacher (*Vināyaka*) took up the snake quietly in His alms-bowl and showed it to Kāśyapa.

34. On perceiving[1] the might of the Buddha, he was amazed, yet he still believed himself to have no superior in power.

35. Then, as He knew those thoughts of his, the tranquil Sage purified his heart by assuming various shapes suited to the occasion.

36. Thereon, as he deemed the Buddha to be greater than him in magic power, he determined to win His Law.

37. The company of Auruvilva Kāśyapa's five hundred followers, seeing his sudden change of heart, adhered also to the Law.

38. When their brother and his pupils had passed to the further shore (*pāraga*) and cast aside their bark garments, the two who were called Gaya and Nadī (Kāśyapa) arrived there and betook themselves to the path.[2]

39. On the Gayaśīrṣa mountain the Sage then preached the sermon of salvation[3] to the three Kāśyapa brothers with their followers:—

40. "The entire world is helplessly burnt up by the fire of love and hate (*rāgadveṣa*), which is overspread with the smoke of delusion (*moha*) and originates in the thoughts (*vitarka*).

41. Thus scorched by the fire of the sins, without peace or leadership, it is unceasingly consumed again and again by the fires of old age, disease and death.

42. On seeing this world without refuge and burnt up by manifold fires, the wise man is perturbed over his body with its accompaniment of mind and sense-organs.

43. From perturbation he proceeds to passionlessness and from that to liberation; thereon being liberated, he knows that he is liberated in all respects.

---

[1] T seems to have had *niśamya*, "hearing," for *niśāmya*, "perceiving."

[2] There may be a lacuna of one or more verses here between the two hemistiches, as C tells the story at much greater length.

[3] *nirvāhaka*? Cp. ix. 38 in my edition and note in translation.

44. Having fully examined[1] the stream of birth, he takes his stand on the ascetic life and completes his task; for him there is no further existence."

45. When the thousand mendicants heard this sermon of the Holy One, by reason of non-appropriation (*anupādāna*) their minds were immediately released from the infections (*āsrava*).

46. Then the Buddha appeared with the three Kāśyapas, whose wisdom (*prajñā*) was great, like the Law incarnate surrounded by Charity (*dāna*), Discipline and the Rule.

47. The penance grove, deprived of those excellent . . .,[2] was no longer brilliant, like the life of a sick man (*sattva*), who is without religion (*dharma*), wealth or pleasure.

48. Then remembering His former promise to the Magadha king, the Sage, surrounded by all of them, took His way to Rājagṛha.

49. Then when the king heard of the Tathāgata's arrival at the domain of the Veṇuvana, he went to visit Him, with his ministers in attendance on him.

50. Then the common folk, with their eyes opened wide in wonderment, came out along the mountain road, on foot or in vehicles[3] according to their station in life.

51. On seeing the excellent Sage from afar, the Magadha sovereign hastily alighted from his chariot in order to show Him reverence.

52. The king left behind him his yaks' tails, his fans and his retinue, and approached the Sage, as Indra approached Brahmā.

53. He did obeisance to the Great Seer with his head so that his headdress shook, and with His permission sat down on the ground on the soft grass.

---

[1] So C; perhaps *yoṅs mthoṅ* (for *mdzad*) *nas* in T.

[2] T has *bgres* (*vṛddha*?), for which W conjectures *bkris* (*maṅgala*). Perhaps *bgros* in the sense of "disputants" or "enquirers."

[3] Keep the xylographs' *bzhon-pas*; I find no support in C for W's *gzhon-pas* and translation.

54. The thought occurred to the people there, "Oh! The might of the Śakya Sage. Has the seer, His Holiness Kāśyapa, become His pupil?"[1]

55. Then the Buddha, knowing their minds, said to Kāśyapa, "Kāśyapa, what was the quality you saw that you abandoned fire-worship?"

56. When the Guru thus incited him with a voice like that of a mighty raincloud, he folded his hands and said aloud in the crowded assembly:—

57. "I have given up the fires, because the fruit of worshipping them and of making oblations in them is continuance in the cycle of existence and association with the various mental ills.

58. I have given up the fires, because by muttering prayers, offering oblations and the like out of thirst for the objects of sense the thirst for them merely grows stronger.[2]

59. I have given up the fires, because by muttered prayers and fire-oblations there is no cessation from birth, and because the suffering of birth is great.

60. I have given up the fires, because the belief that the supreme good comes from rites of worship and from austerities is false.

61. I have given up the fires, because, as I affirm(?), I know the blissful immutable stage, which is delivered from birth and death."

62. On hearing the converted Kāśyapa thus speak words, so productive of faith[3] and so full of matter, the Master of the Rule (*Vinaya*) said to him:—

63. "Hail to you, most noble one (*mahābhāga*); this is most certainly the good work that you have done, in that among the various Laws you have attained that which is the best.

---

[1] T shows no sign of a question here, but verse 71 seems to require this translation.

[2] So C; read *hphel* (*vardhate*) for *med* in *c*?

[3] Or, "born of faith."

64. Just stir up then the hearts of the assembly[1] by displaying your various magic powers, as one who has great possessions displays his various treasures."

65. Then Kāśyapa said, "Very well," and, contracting himself into himself, he flew up like a bird into the path of the wind.[2]

66. This master of the miraculous powers stood in the sky as on a treestump,[3] walked about as on the ground, sat down as on a couch and then lay down.

67. Now he blazed like a fire, now he shed water like a cloud, now he blazed and poured forth water simultaneously.

68. As he took great strides, blazing and shedding water, he appeared like a cloud pouring forth rain and brilliant with flashes of lightning.

69. The people looked up at him in amazement, with their eyes glued to him, and, as they did obeisance to him in reverence, they uttered lion-roars.

70. Then, bringing his magic display to a close, he did obeisance to the Sage with his head and said, "I am the pupil who has done his task; my master is the Holy One."

71. The inhabitants of Magadha, seeing Kāśyapa do obeisance to the Great Seer in this fashion, concluded that it was the Blessed One Who was Omniscient.

72. Then He, Who abode in the supreme good, knew that the soil was prepared and for his welfare said to Śreṇya, who was desirous of hearing the Law:—

73. "O lord of the earth, O thou who art possessed of great majesty and hast control of the senses, Form (*rūpa*) is born and decays accompanied by the mind and the senses.

74. Their birth and passing away should be known for the furtherance of virtue, and, by knowing these two matters correctly, come to a right understanding of the body.

---

[1] Keeping the xylographs' *ḫkhor* (*dkor*, W), but not quite certain.

[2] *rluṅ-gi*, for W's *kluṅ-gi* (*nāgasya*) and the xylographs' *klu-yi*.

[3] Reading *sdoṅ-dum* for the xylographs' *sdod-dum* and W's *sdod-du ḫam*

75. By knowing the body with the senses to be subject to birth and passing away, there is no appropriation at all, no coming to the idea that it is 'I' or 'mine.'

76. The body and the senses have no objectivity outside the mental conceptions; they are born as suffering, as suffering they pass away.

77. When all this is understood to be neither 'I' nor 'mine,' then the supreme unchangeable Nirvāṇa is reached.

78. Through the sins of assuming the existence of the ego and the like men are bound in the false conception of self (*ātmagrāha*), and when they see that there is no self, they are released from the passions.

79. The false view binds, the right view releases; this world, abiding in the thought that there is a self, does not grasp the truth.

80. If a self did exist, it would be either permanent or impermanent; great defects follow from either alternative.

81. Just suppose it to be impermanent, then there would be no fruit of the act; and, since there would be no rebirth, salvation would come without effort on our part.

82. Or if it were permanent and all-pervading,[1] there would be neither birth nor death;[2] for space, which is all-pervading and permanent, neither passes away nor is born.

83. If this self were all-pervading in nature, there would be no place where it is not; and when it passed away, there would simultaneously (*ca . . ca*) be salvation for everyone together.

84. As being all-pervading by nature, it would be inactive and there would be no doing of the act; and without the doing of acts, how could there be the union with the fruit of them?

85. If the self did perform deeds, it would cause no suffering to itself; for who, that is his own master, would cause suffering to himself?

---

[1] Or, reading with the xylographs *khyad* for W's *khyab*, "Or if it possesses the attribute (*viśeṣa*) of permanence."

[2] C suggests either that one *skye-ba* should be *ḥchi-ba*, or that *skye-ba med* means "death."

86. The theory of a permanent self leads to the conclusion that it undergoes no change; but, since it experiences pleasure and suffering, we see that it does incur change.

87. Salvation comes from the winning of knowledge and the abandonment of sin; and since the self is inactive and all-pervading, there would be no salvation for it.

88. One should not say this, namely that there is a self, since in reality it has no existence (*asattvabhāvāt tattvena*); moreover, as having no causal efficiency, it is incapable of any action.[1]

89. Since then it is not clear what is the work to be done nor by whom it is done, the self cannot be said to exist in such wise (i.e. as either permanent or impermanent), and therefore it has no existence.

90. Listen, best of listeners, to this teaching how the stream of the cycle of existence flows along, bearing away this body, in which there is neither one who acts, nor one who experiences sensations (*vedaka*), nor one who directs.[2]

91. A sixfold consciousness arises based on the six organs of sense and their six objects; a system of contact develops separately for each group of three, whence awareness, volitions and actions come into activity.

92. Just as, from the conjunction of a burning-glass jewel, fuel and the sun, fire is produced by virtue of the union, even so all actions dependent on the individual take place, based on the consciousness (*buddhi*), the objects of sense and the senses.

93. Just as the shoot is produced from the seed, and yet the shoot is not to be identified with the seed, nor can either of them exist without the other, on such wise is the body and the interaction (*krama*?) of the senses and the consciousness."

94. When the Magadha king heard the sermon of the Best of sages, announcing the highest goal, the supreme beatitude, then the

---

[1] I am not certain of having correctly rendered the argument of this verse.
[2] Cp. *S.*, xvii, 20–21.

eye of the Law grew in him, the eye that is without stain, without equal, and devoid of passion (*rajas*).

95. Many men who dwelt in the capital of Magadha and the inhabitants of heaven became pure in mind in that assembly, on hearing[1] the Sage's preaching, and won to the stage where death and change are not.

CANTO XVII

Conversion (*pravrajyā*) of the Great Disciples.

1. Thereon the king presented to the Sage for His abode the glorious garden of Veṇuvana, and with His permission returned to the city, entirely changed in being (*dvitīya*?) through his comprehension[2] of the truth.

2. Then holding up for salvation's sake the auspicious lamp that is produced from knowledge, the Buddha dwelt in the Vihāra in company with Brahmā, the gods and saintly beings (*ārya*) of the various spheres of existence (*vihāra*?).

3. Then Aśvajit, who had broken the horses of his senses in, entered Rājagṛha in search of alms, and held the eyes of a great crowd by his beauty, his tranquillity and his demeanour.

4. A mendicant of Kapila's sect, who had many pupils, famed (*praśasta*?) as Śāradvatīputra, saw him coming with his senses tranquillised, and, following him on the road, thus addressed him:—

5. "On seeing your fresh appearance and your tranquillity, my mind is exceedingly amazed. Just tell me therefore if you know the final truth,[3] what is the name of your teacher, what he teaches and who he is."

---

[1] So C, i.e. read *thos* for *thob* in T.

[2] So C; same expression at xix. 28 and 36 below, apparently *avabodha* (cp. Bacot, Dictionnaire Tibétain-Sanscrit, s. *khoṅ-du chud-pa*).

[3] According to C this is part of the question. Alternatively, reading *rigs-pa* for *rig-pa*, "if it is indeed fitting."

6. When the Brahman spoke thus with every mark of respect, Aśvajit also said to him, "My Master was born of the Ikṣvāku race and is omniscient and without peer.

7. As I am ignorant and only recently born into the Law, I am not capable of explaining the teaching to you. Hear (*nibodha*?) however a small portion of the words of the Great Sage, Who is the Best of those who know how to speak.

8. The Holy One has explained the causes of all the elements (*dharma*) which arise from causes. He has explained what is the suppression of them and what the means of their suppression."

9. When the twice-born, whose name was Upatiṣya, heard these words of Aśvajit, straightway his eyes were opened to the Law and became free from passion (*rajas*), blissful and pure.

10. Previously he had held the theory that the field-knower (*kṣetrajña*) is uncaused, inactive, and the originator (*īśvara*); on hearing that all these things take place in dependence on causes, he perceived that there is no self and saw the supreme truth.

11. He held that the Sāṃkhya consider the body to consist of parts and therefore only destroys the group of gross sins, but that under the Buddha's teaching gross and subtle are destroyed alike.

12. When one embraces the idea of the soul (*ātman*) as the origin, there is no abandonment of the ego-principle, and therefore no abandonment of the ego. When a lamp and the sun are both present, what is to be known as a cause of the destruction of light?[1]

13, 14. Just as if one cuts off the roots of a lotus, the fine fibres remain entangled with one another, so he deemed the ⟨Sāṃkhya⟩ method of salvation not to lead to finality, while the Buddha's method was like cutting a stone.[2]

---

[1] So C and T, but one would have expected, "which of the two is to be known as the cause of the dispelling of darkness (or, diffusion of light)?" As it stands, the ego is the lamp, the soul the sun.

[2] W takes this, against C and T, as the two halves of two distinct verses, with the other halves missing. In the first line following C, amend *chu-ba* to *rtsva-ba* and take *che* as for *phye*, which is identical in pronunciation. C explains the last sentence by adding that no remains are left.

15. Then the Brahman did reverence to Aśvajit and himself departed in high contentment to his dwelling, while Aśvajit, after completing his alms-round in due order, proceeded soberly and wisely to the Veṇuvana.

16. When he who was born in the Maudgala *gotra* and whose actions corresponded to his learning and knowledge saw Upatiṣya returning thus filled with the highest peace (*prasāda*), he said to him:—

17. "O mendicant, why being the same have you become like another? You have returned steadfast and rejoicing.[1] Have you to-day found the deathless state? Such calm as this is not without a cause."

18. Then he explained the truth to him, saying "Thus is it done." Then he said, "Tell me the doctrine." Thereon he repeated the same words to him, and on hearing them the right eyesight was produced in him too.

19. As their minds had been purified by their actions and dispositions (*āśaya*?), they saw the real truth as it were a lamp held in their hands, and since by reason of their knowing it their feelings towards the Teacher were unswerving, they set off at that instant to see him.

20. The Great Seer, the Holy One, saw from afar these two[2] coming with their company of disciples and said to the mendicants, "These two, coming here, are my chief disciples, the chiefs, the one of those who have wisdom, the other of those who have magic powers."

21. Then the tranquil Sage in deep and solemn tones addressed His speech to the pair, "O mendicants, who have come hither for the sake of quietude, receive this Law rightly in proper form."

22. The Brahmans were bearing the triple staff and twisted locks, but in the very moment that the Tathāgata uttered these

---

[1] T omits two syllables; C suggests "with the marks of steadfastness and rejoicing."

[2] Read *de-gñis* for *de-ñid*?

words to them, they were turned by the Buddha's might into mendicants dressed in ochre-coloured robes.

23. These two, thus habited, with their company of disciples, did obeisance to the Omniscient with their heads. Then, on the Buddha's preaching the Law to them, in due time both reached the final beatitude.

✓ 24. Then a Brahman, the lamp of the Kāśyapa clan, who was possessed of colour, beauty and riches, abandoned his wealth and his beautiful wife, and, taking on himself the ochre-coloured robe, went in search of salvation.

25. He who had given up all his possessions[1] saw by the Bahuputraka Caitya the Omniscient blazing like a sacred flag-pole (or, caitya)[2] of the finest gold; and, filled with amazement, he folded his hands and approached Him.

26. He did obeisance to the Sage from afar with his head, and, having folded his hands, spoke out loud in fitting manner, "I am the disciple, the Holy One is my Master; O Steadfast One, be my light in the darkness."

27. The Tathāgata, the Appeaser of the mind with the water of His word, recognised that the twice-born had come because desire (for knowledge) had been bred in him, and that he was pure in disposition and desirous of salvation; therefore He said to him, "Welcome."

28. With his weariness relieved, as it were, by these words, he abode there in order to search for the final beatitude. Then, as his nature was pure, the Sage took pity on him and explained the Law to him summarily.

29. Because, when the Sage merely explained the Law briefly, he arrived entirely at its purport, therefore from his penetration (*pratisaṃvid?*) and great fame[3] he was called the Arhat Mahākāśyapa.

---

[1] Possibly *bhāva* in the sense of "feelings," to contrast with the feeling of amazement.

[2] Read *mchod-sdoṅ*, and cp. *S.*, iii. 25.

[3] So C; T has "great *vayas*," which I find unintelligible.

30. He had held the self (*ātman*) to be both "I" and "mine,"[1] as being other than the body and yet in the body. He now abandoned that view of self and looked on it as perpetual(?)[2] suffering.

31. He had sought for purity by discipline and vows (*śīlavrata*), finding the cause in that which was not a cause; now he had arrived at the nature of suffering and the path, and held discipline and vows not to be the supreme method.

32. He had wandered on the wrong course and failed to obtain the best; now he saw the stages of the Four Truths and fully cut off doubts and hesitations.

33. Recognising the impurity and unreality of the lusts, about which the world has been deluded, is deluded and will be deluded, he abandoned the objects of sense known as the passions.

34. Thus having attained benevolence (*maitrī?*) in thought, he made no distinction between friend and foe, and, compassionating all creatures, he was freed too in mind from internal malevolence (*vyāpāda*).

35. He abandoned the ideas (*saṃjñā*), informed with manifoldness,[3] that are based on matter and the reactions (*pratigha?*) to it, and understood the evils that are active in matter; so he overcame attachment to the sphere of matter (*rūpadhātu*).

36. He recognised that the stage of the Arūpa deities, who deem in their delusion that the trances are salvation, is transitory; and becoming tranquil, he achieved the mind that is empty of object (*nimitta*) and gave up attachment to the Arūpa existence.

37. He realised that the restlessness of the mind was a source of disturbance, flowing as it does like the mighty current of a great river (*sindhu*), and abandoning indolence by the help of

[1] T's *b* is one syllable short; C shows *bdag grib zhes* to be for *bdag-gi rab* (for *dan?*) *zhes*.

[2] *ñi-tshe-ba min*, "not ephemeral"; "in less than a day," W, not supported by C.

[3] The exact scope of this phrase is not clear to me; possibly it refers to seeing things as separate entities, not as mere compounds of the five elements.

steadfastness (*dhairya*),[1] he won to quietude and came to a standstill, like a lake that is full.[2]

38. He saw the states of being (*bhāva*) to be without substance (*sāra*) or self and to be subject to passing away (*vyaya*); and seeing nothing to be inferior, equal or superior,[3] he put away false self-esteem (*abhimāna?*) and held that there was no reality (in the states of being).

39. Dispelling the darkness of ignorance (*ajñāna*) with the fire of knowledge (*jñāna*), he saw the transitory and the permanent to be different, and perfecting his science (*vidyā*) by yoga, he duly extirpated delusion (*avidyā*).

40. Conjoined with insight (*darśana*) and contemplation (*bhāvanā*), he was released from this group of ten (*saṃyojanas*), and, his task completed, his soul at rest, he stood regarding the Buddha, with folded hands.

41. The Blessed One shone with His three disciples, who had the triple knowledge (*traividya*), and who had exhausted the three (*āsravas*), and who were in full possession (*adhigama?*) of the three (*śīla, samādhi, prajñā?*), like the moon when full (lit., in the third *parvan*) and united at the fifteenth *muhūrta* with the three-starred asterism (Jyeṣṭhā), whose regent is the after-born (*anuja*) god (Indra).[4]

CANTO XVIII

The Instruction of Anāthapiṇḍada.

1. Thereafter at a certain time there came from the north out of the Kośala country a wealthy householder, who was in the habit of giving wealth to the destitute and who was known under the famous name of Sudatta.

---

[1] So C and T, but one would expect *vīrya*.

[2] *gaṅ-ba*; should it not be *dad-pa, prasanna*?

[3] So C; T is incomprehensible and probably corrupt.

[4] This verse is of great difficulty, but I think the solution to be certain. For Jyeṣṭhā see the description in *Divyāvadāna*, 640, which agrees entirely with this verse. Vajrabāhu, the *anuja* of Dhruva, at ix. 20 is to be understood in my opinion as Indra, the younger brother of Brahmā.

2. He heard that the Sage was abiding there, and having heard he desired to see Him and went to Him at night. He did obeisance to the Blessed One, Who, knowing that he had arrived[1] with his nature purified (*viśuddhasattva*), instructed him:—

3. "O wise man, since in your thirst for the law you have given up sleep[2] and come to see Me at night, let then the lamp of final beatitude be raised here at once for the man who has thus come (*tathāgata*).

4. The display of these great qualities is due to your disposition (*adhyāśaya*), to your steadfastness, to your faith on hearing tell of Me, and to the activity of your mind by virtue of the previous cause.

5. Therefore, knowing that fame in this world and the reward in the hereafter arise from giving the best, you should at the proper time with due honour and devout mind give the treasure that is won through the Law.

6. Regulate your conduct by taking on yourself the discipline (*śīla*); for discipline, when observed and adorned, removes all danger of the evil spheres of existence below and cannot but raise a man to the heavens above.

7. Observing the evil consequences, of search, &c.,[3] that are involved in the many attachments to the lusts, and realising the good consequences of the way of renunciation, devote yourself to the truth of quietude which is born of discrimination (*viveka*).

8. Rightly seeing that the world wanders under the affliction of death and the oppression of old age, strive for the quietude that is delivered from birth and that, by not being subject to birth, is devoid of old age and death.

9. Just as you know that by reason of impermanency suffering ever persists among men, so know that there is the same suffering among the gods. There is no permanence at all in the continuance of active being (*pravṛtti*).

---

[1] *rab-sleb*, I.O., omitted by P, which is two syllables short; but the reading may be corrupt, as not corresponding to C.

[2] Following C, read *sgom-pas gñid* for *bsgoms-pas ñid*.

[3] Cp. *S.*, xv. 7 and 9.

26548

10. Where there is impermanence, there is suffering; where there is no absolute self, there also is suffering. How then can there be an 'I' or a 'mine' in that which is impermanent, suffering and without self?

11. Therefore look on this suffering as the suffering, and the origin of this as the origin, and know the suppression of suffering as the suppression (*vyupaśama*) and the auspicious path as the path.

12. Know this world to be suffering and transitory, and observing mankind to be entirely burnt up with the fire of Time as with a real fire, hold existence and annihilation alike to be undesirable.

13. Know this world to be empty, without 'I' or 'mine,' like an illusion, and considering this body as merely the product of the factors (*saṃskāra*), think of it as consisting only of the elements.[1]

14. Shake your mind free from transitory existence; and observing the various spheres of rebirth (*gati*) in the cycle of existence, educate (*bhāvaya*) your mind, so that it is devoid of thought (*vitarka?*), fixed in quietude and free from passion. Then practise the 'absence of object' (*animitta*)."

15. Then on hearing the Law of the Great Seer, he obtained the first fruit of practice of the Law; and by its attainment only one drop remained over from the great ocean of suffering for him.

16. Though still living in the house, he realised by insight the highest good, the real truth, which is not for him who has no insight, whether in the grove or in heaven, though he dwell in the forest of those who are free from desire or on the peak of incorporeal existence.

17. Since they are not released from the meshes of the various false views and from the sufferings of the cycle of existence, they are lost by not seeing the real truth and arrive at a loftier station (*viśeṣa*) merely by being rid of passion.

18. With the correct view born in him, he shed the wrong views, like an autumnal cloud shedding a shower of stones, and he

[1] C puts verse 14 before verse 13.

did not hold that the world proceeded from a wrong cause, such as a Creator[1] (*īśvara*) and the like, or that it was uncaused.

*19. For, if the cause is of a different nature (to the effect), there is no birth (*upapatti*), and (to believe in) the absence of a cause is a great mistake. Seeing these points respectively by his learning and knowledge, he was certainly free from doubt in his view of the real truth.

20. If a Creator produced the world, there would be no ordered process of activity in it, and men would not revolve in the cycle of existence; in whatever state of existence anyone was born, there would he remain.

21. Corporeal beings would not encounter what they did not desire, nor for beings of such a nature would there be any production of what they desire. Whatever good and evil should come for corporeal beings would take place in the Creator for the sake of the Creator himself.[2]

22. Men would entertain no doubts about the Creator himself and would feel affection for him as for a father. When calamities come on them, they would not speak injuriously of him, nor would the world worship various deities.

23. If there should be a purpose (*bhāva?*) in his creation, then he is not the creator here to-day, as it (sc. the creation) would be the effect of the purpose (not of the Creator); for, if this continued activity of the purpose is asserted, it is that that would be the cause of there being a Creator.[3]

24. Or if his creation is not actuated by any intention,[4] his actions are causeless like a child's, and if the Creator has no dominion over himself, what power can he have to create the world?

---

[1] I translate *īśvara* by "Creator," but the latter term covers only a portion of the functions implied by the Sanskrit word.

[2] Or, "by reason of the fact of his being the Creator."

[3] Not certain. In *a* I read *ḥdi-yi skyed-la* for *ḥdi mi-skyed-la*, which is in better accord with C. For the argument here and in 25, see *Vijñaptimātratāsiddhi*, p. 30.

[4] C has "without mind," and T *nus-pa cuṅ-zhig med*, "without any capacity," possibly misreading *śakti* for *sakti*.

25. If he causes beings in the world to feel pleasure and suffering according to his desires, then, since thereby attachment to, or aversion from, the object takes place in him, the dominion does not reside in him[1] (but in the objects).

26. Men would stand under his control without will of their own, and his would be the responsibility for their efforts. There would be nothing done by the corporeal being and no fruit of the act; junction with the act (*karmayoga*) would depend on him.

27. If it is his actions that make him the Creator, then (since his actions are shared in common with men) he would not be the Creator. Or if he is all-pervading (*vibhu*) and without cause, then the Creatorship of the whole world would be established.

28. Or if there is any action other than that of the Creator, by reason of that very fact there would be an efficient Creator other than him, and it is not agreed (*avyavasthita*) that there is any (creator) other than him; therefore there is no creator of the world.

29. He saw the many kinds of contradiction that arise from the conception of Īśvara as the Creator, and therefore also the same defects are inherent in the theory of Nature.[2]

30. The latter view denies to some extent the principles (*āśraya*) of those who proclaim theories of causality and does not admit the cause to have any efficiency with regard to the effect; but, since one sees various things such as seeds and the like which produce effects, therefore Nature is not the cause.

31. An agent which is single cannot at all be the cause of things which are manifold; therefore as Nature is described as single in essence, it is not the cause of mundane evolution (*pravṛtti*).

---

[1] So apparently C. It would be more natural to take T, "If beings in the world act according to their own will with respect to pleasure and suffering, then, since their activity proceeds from their own attachment or aversion, the dominion does not reside in him."

[2] According to C and T, "Nature" might be either *svabhāva* or *prakṛti*; here I take it to be the former as the principle underlying the eightfold *prakṛti* of xii. 18.

32. Since Nature is asserted to be all-pervading, it follows that it can produce no effect; and, since one sees no form of result (of a cause) except effects, therefore Nature is not a cause of production.

33. Since it is all-pervading, it should, by reason of its being the cause, be the universal cause of everything unceasingly; but since we see a limitation in the activity (of a cause) to its (individual) result, therefore Nature is not a cause of production.

34. Since it is established that it is without attribute (*guṇa*), there should be no attribute in its results; but since we see everything in the world to have attributes, therefore Nature is not the cause of mundane evolution.[1]

35. Since, as a perpetual cause, it can have no special characteristics (*viśeṣa*), there can never be any specific attribute in its evolutes (*vikāra*); and since specific attributes are found to be present in the evolutes, therefore there is no productivity from Nature.

36. Since Nature is productive in essence, no cause of destruction is established with respect to its results; and, since we observe the destruction of the evolutes, therefore we must hold the cause at work to be something different.

37. Since union subsists with that which has the potentiality (of causing rebirth), nothing is gained by ascetics (*yati*) desirous of absolute salvation (*naiṣṭhika mokṣa*); for, since the continuance of activity is the essence of man's nature, how can they be released (from this life) except to pass on (to renewed activity) in the beyond?

38. Since Nature has by hypothesis the characteristic of being productive, its evolutes must equally have the same characteristics, but this is not always the case with regard to the evolutes in this world; therefore Nature is not productive.

---

[1] Owing to the repetition of *yon-tan*, T telescopes *b* and *c* into one line, omitting seven syllables; C enables the gap to be filled with certainty.

39. The action of Nature, they say, is not perceptible (*avyakta*) to the mind,[1] yet it is said to have perceptible evolutes. Therefore Nature is not a cause of the continuance of activity; for it is established that a result in the world can only proceed from a cause which is equally manifest.

40. An inanimate (*acetana?*) Nature cannot have for its effects animate beings such as horses, oxen or mules; for nothing animate proceeds from inanimate causes.

41. Just as a garland of gold is a special form (*viśeṣa*), so the evolutes of Nature are special forms; and, since the result is a special form, while the cause is not one, therefore Nature has no productive efficiency.[2]

42. If Time is postulated as the creator of the world, then there is no liberation for seekers. For the cause of the world would be perpetually productive, so that men would have no end.

43. Some see the determining principle as the selfness in the matters (*dravya*),[3] which is one and is made manifold by the attributes (*guṇa*); though they take their stand on a single cause, yet it has separate characteristics (*bhinnaviśeṣa*).[4]

*44. The attribute-theorist sees in the variety of attributes the operation of matter, which is born from a certain maturation (*pāka?*).[5] Since the cause is held to be not different (from the effect),[6] one must conclude that the matters are ineffective (*śūnya*).

---

[1] Uncertain. C seems to put this verse after 40.

[2] T puts this verse wrongly after 46, C here. The argument is that effects show characteristics not to be found in the cause as postulated.

[3] Reading *rdzas* for I.O.'s *rdzes* and P's *rjes*, as indicated by C.

[4] I do not understand this verse. It seems to be taken by T as connected with the three following verses, which are wanting in C and probably interpolated, and which are apparently intended to refute the classical Sāṃkhya, whose main principles were only developed at a substantially later date (see the Introduction to my translation of the *Buddhacarita* for the Sāṃkhya as known to Aśvaghoṣa).

[5] Uncertain; I omit an unintelligible *sar* ("on earth," or for *sad?*) at the end of *a*.

[6] Or, "without special characteristics."

*45. Certainly the unmanifested (*avyakta*), from which matter arises, cannot be the subject of a valid inference; for by perception (*pratyakṣataḥ*?) we do not see in fact the development of a result which is manifest from that which is unmanifest.

*46. As for the result which first arises from the unmanifest and comes into activity from the pair of manifests,[1] from it (sc. the unmanifest?) which is postulated arises in this world the great one (*mahat*) which is not postulated, and there ensue the defects of the Nature-hypothesis.

47. If Man (*puruṣa*) were the cause with respect to the effect, everyone would certainly obtain whatever he wanted; yet in this world some desires remain unfulfilled, and against their will (*avaśa*) men get what they do not want.

48. If it were a matter within his own control, man would not let himself be born as an ox, horse, mule or camel; for, since men perform the acts they want and hate suffering, who would bring suffering on himself?

49. If Man were the agent in the world, he would certainly do what is agreable to himself, not what is disagreable; yet in the execution of his wishes the undesired is done as well as the desired, and who, if he were the controller of events (*maheśvara*), would carry out the undesired?

*50. Whereas man is afraid of evil (*adharma*) and strives to attain the good (*dharma*), yet the various sins carry him away against his will; therefore in this matter man falls into bondage to an outside force (*paratantra*).

*51. Man has no dominion over himself but is subject to others; for we see the effects of cold, heat, rain, thunderbolts and lightning to frustrate his efforts. Therefore Man is not master (*īśvara*) over the effects.

52. Inasmuch as corn grows from the seed with the support of soil and water and by union with the right season, and as fire

[1] Incomprehensible; should perhaps be amended to "from the second unmanifest (*puruṣa*)."

originates from the wood and blazes with the addition of ghee, there is no absence of cause such as is called existence without a cause.

53. If the activity of the world proceeded without a cause, there would be no action by men. Everyone would obtain everything, and inevitably there would be universal (*sarvatragāmin?*) accomplishment in this world.[1]

*54. Seeing that,[2] if pleasure and suffering were without a cause, there would be no apportionment of pleasure and suffering to everyone, and pleasure and suffering would not be comprehensible without a cause, therefore this which is called "without a cause" is not a cause.

*55. He knew that these and the like disparate causes do not cause the activity of the world. He saw the world not to be without a cause and he comprehended these defects of causelessness.

56. The various beings too, moving and stationary, come into existence in dependence on various causes; there is nothing in the world without a cause, yet the world does not know the universal cause.

57. Then Sudatta, having been given that good gift, understood the good Law of the Great Seer, Whose Law is noble, and with mind unalterably fixed in faith, addressed these words to Him:—

58. "My dwelling stands in Śrāvastī, a city renowned for virtue and ruled by the scion of Haryaśva's race. There I wish to make a monastery for You; deign to accept that flawless excellent abode.

59. Although, O Sage, I see that You are indifferent to whether You live in a palace or a lonely forest, yet, O Arhat, out of compassion for me You should accept it for a dwelling."

60. Then He knew that he intended to give and that his mind was liberated. So He, Whose mind was free from passion and

---

[1] Reading *ḥdir* for *ḥdi*.

[2] Read *gaṅ-tshe* for *gaṅ-char*.

Who knew the intentions, uttered His intention with the greatest gentleness (or, calm):—

61. "Your resolution is firm, (though you dwell) among treasures transitory as lightning, and your being is set (*adhimuc*) on giving. It is no wonder then that you should see the truth, rejoicing as you do by nature in the Law and delighting in giving.

62. Whatever goods are taken out of a burning house are not burnt up; similarly when the world is being burnt up with the fire of death (*kāla*), a man gains whatever he gives away.

63. Therefore the liberal-minded know giving to be the real (*samyak*) enjoyment of the objects of sense. But niggardly men, seeing the danger of exhaustion (of their wealth), do not give for fear they may have nothing to enjoy.

64. Giving wealth (*artha*) at the right time to a proper recipient (*pātra*) is like fighting with heroism and pride. The man who is eminent in resolution knows this, but not others, and he alone gives and fights with determination.

65. Because he is a giver, who fares through the world delighting in giving and thereby obtains fame and a good name, good men honour him for his generosity and associate with him.

66. Thus he is at ease in the world and does not fall into sin from lack of longsuffering. Ever contented, because he claims to have done good, in the hour of death he is not affrighted.

67. The fruit[1] of the gift in this world may be some flowers, yet in the hereafter he will obtain the reward of the giver. For there is no friend like unto liberality for man who revolves on the wheel of the cycle of existence.

68. Those who are born in the world of men or in the heavens receive a station superior to their equals by reason of their charity; those too who are born as horses or elephants, will obtain the fruit by becoming chiefs (of horses or elephants).

---

[1] So T, apparently in the sense of "substance"; "recompense," C.

69. By means of the gift he will go to heaven, surrounded by enjoyments and protected by his discipline. The man who is tranquillized and conducts himself with knowledge (*jñānapūrvam*) is without support (*āśraya*) and does not go the way of number.[1]

70. He practises liberality also in order to obtain deathlessness and delights in thinking (*smṛ*) on giving; his mind by reason of that delight certainly becomes concentrated.

71. With this success (*samudaya*) in concentration of mind gradually he comes to a knowledge of birth and suppression; for by giving to others, the sins that abide in the heart of the giver of the gift are diminished.

72. First, it is said, the giver cuts off attachment to those goods which he gives away, and since he gives with an affectionate mind, he thereby abandons wrath and pride.

73. In the case of the giver who rejoices on seeing the recipients' pleasure and is therefore not niggardly, and who reflects on the fruit of the gift, scepticism (*nāstitva*) and the darkness of ignorance are destroyed.

74. Therefore giving is one of the elements of salvation, since by it are subdued the avarice to which the ignoble resort and the thirst by which the habit of giving is destroyed; for when it is present, there is salvation by destruction of the sins.

75. Just as some like trees for their shade, some for their fruit and some for their flowers, so some employ themselves in giving for the sake of quietude, others for the sake of wealth.

76. Therefore in particular householders do not store up their goods, but give according to their means; and since it is giving which alone bestows value on wealth,[2] this is the path for the good to follow.

---

[1] T has two syllables each in excess in *c* and *d*; I omit *kyaṅ ni* and *gaṅ* (or *daṅ*) *na*. The translation, guaranteed by C, is mechanical; *āśraya* perhaps "the body with its organs," and "number" recalls *na upeti saṃkhaṃ*, *Suttanipāta*, 209, &c. (see note on xii. 77, in my translation).

[2] Literally, "Giving is the pith (*sāra*) of wealth which is pithless."

77. The giver of food gives strength, the giver of clothes too beauty, but he who gives an abode for the religious gives everything in the world.

*78. The giver of a vehicle also gives comfort, and the giver of a lamp illumination. Hence he who preaches the Law of ultimate beatitude gives the deathlessness that cannot be taken away.

79. Some give gifts for the sake of the passions, others for riches, others for fame, some for heaven, others in order not to be wretched (*kṛpaṇa*?); but this gift of yours has no ulterior motive.

80. Therefore bravo to you, who have formed such a desire; and when you have brought your intention to fulfilment, be contented. You, who came here possessed of passion (*rajas*) and the darkness of ignorance (*tamas*), will go away with your mind purified by knowledge."

81. He who had come rightly to the real truth by the path, full of joy and . . .,[1] took the matter of the Vihāra much to heart and set off in due course with Upatiṣya.

82. Thereon he came to the capital of the Kośala king and wandered about in search of a site for the Vihāra. Then he saw the garden of Jeta, majestic and suitable, with trees entrancing in their beauty.

83. Then in order to buy it he visited Jeta, who was too attached to it to sell it. "Even," he said, "if you were to cover it entirely with money, still I would not let you have the land."

84. Then Sudatta said to him there, "I have need(?) of the garden[2]," and persisted in his desire for it. Then he covered it with treasure and, looking on it as a business (*vyavahāra*) of the Law, he bought it.

85. When Jeta saw that he was giving the money, he became extremely devoted to the Buddha, and gave up to the Tathāgata the rest of the grove in its entirety.

---

[1] *gzhug-pa byas-pa*, T; "with intelligence increased by conversion," C.

[2] *tshal de-la rim byas*, T; C expands and does not explain this phrase.

86. Then with Upatiṣya, the great seer, in charge of the works as Superintendent, Anāthapiṇḍada determined to do it quickly, and with mind liberated and unattached, he started to build a mighty Vihāra, glorious in beauty,

87. And the embodiment of his wealth and power and insight, even like the palace of the Lord of Wealth come down to earth, and like the Fortune of the Northern Kośala capital, and like the stage (*bhūmi*) of Tathāgatahood.

(To be continued.)

La Composition du Chant de Judith.

Par
H. Ludin Jansen, Oslo.

En parcourant le livre de Judith, le c. 16 retient particulièrement l'attention : il est clair qu'il s'agit là d'un poème, qui a certaines particularités, tant au point de vue de la forme qu'au point de vue du contenu. Le poème se compose de trois parties principales : 1) les vv. 1-4 : il y a là des motifs que l'on trouve régulièrement dans les psaumes d'actions de grâces destinés à l'usage de la communauté ; 2) les vv. 5-12 : un chant de victoire (légende de Judith), et enfin 3) les vv. 13-17 : un morceau à caractère hymnique ; ces versets dépendent dans une large mesure des psaumes de l'avènement au trône ainsi que des idées et du mode d'expression que l'on trouve dans les écrits prophétiques et didactiques. En dépit de l'influence très nette de différents genres dans ce poème, celui-ci doit être considéré comme un psaume d'actions de grâces destiné à l'usage de la communauté. Dans ce qui précède, Jud. 15, 12 ss., on trouve la description détaillée de la situation dont il est question dans le poème du c. 16. Il s'agit d'une fête populaire célébrée après la défaite de l'adversaire et on parle d'une danse exécutée en chœur, où les femmes portent des branches (rameaux) et où les hommes sont revêtus de leur armure. La première partie du poème comprend tout d'abord une exhortation à louer l'Éternel (v. 1), puis au v. 2 un court récit rapportant l'intervention efficace de Jahvé (raison pour laquelle Judith entonne son chant) ; enfin, au v. 3-4 il est question de la calamité dont le peuple a été délivré. Le dernier motif, à l'origine un motif courant des psaumes de lamentation, a été introduit dans un psaume d'actions de grâces pour servir de base à une description d'une intervention efficace de Jahvé.

La partie suivante (vv. 5-12) est une description plus détaillée de cette intervention (cf. v. 2). Ce qui frappe dans ce passage, c'est

la place prépondérante donnée par le poète à la personne de Judith. Généralement tout l'honneur revient à Jahvé. C'est lui, c'est la droite de Jahvé qui a remporté la victoire. Au v. 5 il est dit aussi que Jahvé a livré les ennemis aux mains d'une femme et qu'ils ont été vaincus grâce à l'armée de Jahvé (v. 12), mais la plus grande partie des versets est consacrée à la description de l'action héroïque de Judith. Après une introduction dont l'effet est rehaussé grâce à des antithèses (v. 6), les vv. 7-9 racontent comment Judith se préparait à cet acte héroïque, comment elle arrivait à séduire et à tuer le chef des ennemis et enfin les vv. 10-12 relatent la fuite désordonnée et la défaite des adversaires. Le motif qui est traité aux vv. 6-10 n'a certainement pas été inventé par l'auteur du livre de Judith. La femme comme héroïne n'est pas inconnue en Israël; il y a Esther et Jaël. Surtout cette dernière entre ici en considération. Il est très vraisemblable qu'il a existé dans la tradition populaire une forme poétique de la légende de Judith, comme il y a eu un chant sur Jaël (Judic. c. 5). Tout permet de croire que la légende de Jaël, comme celle de Judith, représente des versions courantes en Israël d'un même récit commun à l'Orient et dont le héros était une femme. D'une époque plus récente nous avons d'autres récits dont le sujet est le même, mais dont la forme est légèrement différente. Nous pensons par exemple aux différentes versions de la légende qui se rapporte à la mort d'Attilla[1]. Surtout un récit, cité par G. Weil (Biblische Legenden der Muselmänner, Frankfurt a. M. 1845 p. 247 ss.), sera peut-être d'une certaine importance. Cette relation a un caractère moral et didactique et se rapporte à un roi de Saba. On disait de lui qu'il forçait toutes les jeunes filles d'avoir des relations avec lui. Une courageuse fille de vizir lui versa tant à boire qu'il en fut ivre et elle le tua la nuit des noces. Là, comme dans le livre de Judith, il est question d'une beuverie suivie d'un meurtre commis pendant la nuit. Si dans le livre de Judith il n'est pas question de noces, maint trait semble

[1] cf. à ce sujet: Amédée Thierry, Histoire d'Attila, Paris 1864, I-II.

indiquer que le poète avait eu sous ses yeux un récit à caractère moral et didactique qu'il a transformé en une légende à contenu religieux et didactique. Il y a lieu de relever, combien l'auteur insiste sur la pureté sexuelle de Judith (16, 22) : Judith ne s'est pas laissé entraîner au péché par Holopherne (13, 16). Au v. 16, 4 il est question de la corruption qui menaçait les jeunes filles; et, dans la prière de Judith (c. 9), on a introduit un motif qui ne peut être compris que si l'auteur du livre a connu auparavant un récit qui avait à peu près le même caractère que la légende de Saba. Dans sa prière Judith supplie Jahvé d'accorder à son projet une heureuse issue (vv. 9 et 13), celle d'anéantir la puissance de l'ennemi (v. 8), afin que le peuple soit délivré et que tout l'honneur revienne à son Dieu (vv. 13-14). Dans cette prière on trouve des réminiscences de l'histoire de Sichem et de Dina (Gen. 34) qui y paraissent tout à fait déplacées. Tout fait croire que ces détails y ont été introduits parce que dans un récit précédent dont l'auteur de Jud. 9 s'était inspiré, un pareil motif a dû être de première importance. En outre différents petits traits semblent confirmer cette hypothèse. La description de la tente (10, 21 ss.) est celle d'une tente nuptiale, où l'époux est entouré de serviteurs portant des lampes (10, 22). Plus loin il est question du gardien du harem, un eunuque (12, 11). S'il est vrai que l'auteur a remanié un récit qu'il avait sous ses yeux, il est possible que cette légende de Judith versifiée ait été intercalée ici. Cependant rien ne permet de le dire de façon absolument certaine. Ainsi le remaniment considérable que le récit a subi, quand il fut introduit dans le livre de Judith[1], pourrait aussi faire croire que c'est l'auteur lui-même qui a arrangé ces versets (5-12). Pour l'auteur, ce poème devait être le point culminant de l'histoire, c'est pourquoi nous le trouvons à la fin du livre

[1] Il faut remarquer qu'en plus de ce qui a été dit plus haut, le motif se rattache ici à un motif particulier à la littérature courante en Israël : la prise d'assaut de Jérusalem, telle qu'elle était relatée dans les récits à caractère eschatologique. En considérant Ez. 38-39 (cf. 5, 19 et Ez. 38, 8 et 2, 23 et Ez. 30, 5), il apparaît nettement que c'est ce motif qui a inspiré l'auteur quand il a écrit les cc. 1-7.

de Judith. On sait que les récits légendaires contiennent des passages poétiques. Il est évident que le personnage principal de l'histoire doit avoir sa place dans le poème. C'est ainsi que ce récit relatant une intervention efficace de Jahvé a eu une forme quelque peu inaccoutumée. Par leur forme ces vers rappellent le chant du triomphe dans sa forme primitive, c'est-à-dire plutôt profane, dans lequel le chef de l'armée ou le vaillant guerrier occupe une place prépondérante (I Sam. 18, 17). Pour ce qui est du contenu, il y a lieu de remarquer qu'au début et à la fin du poème, il était dit que la défaite des ennemis était en dernier lieu l'œuvre de Dieu (cf. Ex. 15, 21). Il a fallu adapter le contenu pour que le morceau ait pu être intercalé dans un psaume d'actions de grâces destiné à l'usage de la communauté. Les versets du début du chant disent clairement que c'est Dieu qu'il faut louer, et les derniers versets (13-17) correspondent à ces paroles de remercîment que l'on trouve dans la plupart des psaumes d'actions de grâces chantés dans les communautés. Le contenu des derniers versets est un peu surprenant. Il est dit au début du passage : chantons un cantique nouveau à Jahvé (v. 13), expressions qui se retrouvent en particulier dans les psaumes de l'avènement au trône (Ps. 96, 1 ; 98, 1 ; 149, 1 ; Es. 42, 10). On remarque bien que les versets suivants ont été inspirés par les psaumes de l'avènement au trône. Ainsi au v. 14 il est fait allusion au Dieu créateur, et au v. 15 suit de près la description de la théophanie, telle que nous la trouvons dans ce genre de psaumes (cf. Ps. 97, 5 ; Mich. 1, 4). Si le contenu de ce passage à caractère hymnique est si peu en rapport avec l'intervention efficace de Jahvé, il ne faut pas en conclure que ce soit là un trait particulier à ce poème par rapport aux autres psaumes d'actions de grâces destinés à la communauté. Dans ce cas, comme dans une série d'autres, il faut considérer cette intervention de Jahvé comme une espèce de création nouvelle du monde. Ce qui distingue notre poème des psaumes d'actions de grâces que l'on trouve dans les livres canoniques, c'est que le passage final, surtout la description de la théophanie, doit être interprété comme un

passage eschatologique : cela ressort nettement de la menace du jugement qui est ajoutée au v. 17, sans parler de ce fait que la description de la théophanie a toujours un caractère eschatologique à l'époque du judaïsme tardif (cf. Ps. Sal. 11).

Dans des psaumes d'actions de grâces à l'usage de la communauté l'intervention efficace de Jahvé est ressentie comme un événement qui se passe *au moment même*, c'est-à-dire au moment de la célébration du culte au temple. (Il en est de même à l'origine dans les psaumes de l'avènement au trône, où la venue de Jahvé est considérée comme ayant lieu *au moment même*.) Cependant celui qui fait cette expérience est convaincu qu'elle sera suivie un jour d'une grande apparition de Dieu, qui sera la dernière : c'est pourquoi ces psaumes ont un caractère eschatologique. Ces versets de notre poème reflètent pour cette raison de façon un peu particulière cette expérience qu'on faisait autrefois à la fête de l'avènement au trône. Dans Jud. 16 c'est surtout le caractère eschatologique de ces versets qui est accentué. Cet « hymne eschatologique » date d'une époque tardive et a dû être composé par l'auteur du livre. Ce qui parle en faveur d'une époque tardive c'est le caractère particulier du verset final, qui rappelle par son contenu certains traits des livres prophétiques et didactiques (cf. Ps. Sal. 2, 32 ss.). A l'origine les hymnes ne renfermaient pas de ces paroles didactiques. Mais à l'époque du judaïsme tardif ces traits didactiques se trouvent couramment dans les hymnes, et il est rare de trouver un hymne de cette époque qui n'ait pas ce cachet didactique (cf. par ex. ces passages de Sirach, qui ont nettement un caractère hymnique : Sir. 16, 24 à 18, 14 ; 39, 12-35 ; 42, 15 à 43, 33).

Nous avons dit plus haut que probablement l'auteur du livre de Judith a pris les versets 6-10 d'un poème qu'il avait connu et qui n'était autre chose que la forme développée d'une légende primitive. Il n'y a pas que le parallélisme avec le chant de Jaël, signalé plus haut, qui semble confirmer cette hypothèse ; il y a en outre dans le texte changement de personnes : dans la légende de Judith (vv. 6-10) le texte est à la troisième personne, tandis que

dans le reste du poème il est à la première. Il est évident que la personne varie selon les styles et leur tradition. Dans les chants de triomphe il est presque toujours *fait mention* du héros (cf. I Sam. 18, 17); il est plutôt rare que le héros parle de lui-même et qu'il énumère ses propres exploits (cf. Gen. 4, 23 s.). — Mais il y a d'autres détails qui semblent corroborer l'hypothèse exposée plus haut : au v. 3 on dit que c'est Assur qui est l'ennemi, mais au v. 10 il est question des Perses et des Mèdes. Ces détails ne prouvent pas seulement que les vv. 6-10 ont été empruntés par l'auteur du c. 16 à un autre récit, mais que l'auteur a connu en outre un récit où il a trouvé les premiers versets (1-4), qui forment un groupe. Car on ne comprendrait pas pourquoi l'auteur se soit servi de noms différents pour désigner les ennemis dans des versets qu'il aurait écrits lui-même. Mais il y a d'autres arguments qui semblent prouver que l'auteur de Jud. 16 a simplement transcrit d'un autre récit les vv. 1-4. Tout d'abord il y a lieu de relever les expressions : « mes champs » (lire *ὅρια*, שׂדותי), « mes jeunes hommes », etc. (v. 4). C'est là une expression dont se servirait plutôt un roi. On ne comprendra vraiment ces versets qu'en admettant qu'ils ont fait partie d'un psaume destiné à une communauté et récité par le roi. De cette façon on peut facilement s'expliquer pourquoi dans un de ces versets l'ennemi est appelé Assur. Pour le judaïsme tardif Jahvé n'était pas avant tout : *συντρίβων πολέμους*, אישׁ מלחמה (v. 2). — Il est clair en outre que les premiers versets ont été remaniés.

Le premier verset est clair :

עְנו לאלהי בתפים .
שׁירו ליהוה במצלתים

עזר־לו שׁיר ועז
רוממו וקראו בשׁמו

Nous estimons que la forme primitive du v. 2 a dû être celle-ci :

כי אל מלחמות יהוה
כי אל־מחנותיו בתוך עם
הצילני מרדפי

Le sens de la seconde moitié du verset, introduite par כי, n'est pas très clair ; en outre la mesure du verset est dépassée. Le sens est probablement celui-ci : Jahvé a délivré celui qui parle du camp des ennemis. Cela s'applique à Judith. Supposons que cela ait été ajouté et supprimons-le : le contenu et la mesure du vers deviennent plus clairs.

Le troisième aussi est clair :

בא אשור מהררי צפון
בא ברבבות חילו
ויסך המונם נחלים
ויכסו סוסיהם גבעות

Au v. 4, il est plus évident encore que la seconde moitié du dernier vers, qui est trop courte et sans parallèle, a été ajoutée par l'auteur, qui s'est inspiré d'une version du récit où il était avant tout question de débauche. Voici quelle a dû être la forme primitive du v. 4 :

אמר לשרף שדותי
ולהרג בחרב נערי
להשליך ינקי ארצה
ונתון עוללי לבז

L'auteur se sert du maschal (4 + 4 syllabes accentuées). Dans ces vers il y a uniquement des motifs que l'on trouve dans les psaumes d'actions de grâces destinés à l'usage de la communauté. Après l'énumération des malheurs et des intentions de l'ennemi (vv. 3-4), on s'attend à un récit relatant l'intervention efficace de Dieu (comme c'est le cas dans les psaumes). Cependant au c. 16 du livre de Judith ce récit a une forme légèrement différente. Cette relation de l'intervention de Dieu dans sa forme primitive, telle qu'on la retrouve dans les anciens psaumes d'actions de grâces en usage dans les communautés, a dû céder la place à la légende de Judith. Peut-être le v. 5 représente-t-il le début remanié de cette relation (cf. à ce sujet l'expression archaïque : κύριος παντοκράτωρ, יהוה צבאות). Vraisemblablement les vv. 11-12 (où le texte est de nouveau à la première personne) ont fait suite primitivement aux

vv. 1-4. Les vv. 6-10 ont été intercalés dans cet ancien psaume à l'usage de la communauté. En même temps le dernier verset (5) a été légèrement transformé pour faciliter la transition. Aux vv. 13 ss. nous avons de nouveau le style des hymnes; il s'agit là d'une exhortation à louer Dieu; il est naturel que ce texte soit à la première personne. Certainement ces versets (13 ss.) ont été composés par l'auteur du livre. Tout d'abord ils appartiennent à une époque plus tardive, comme nous l'avons relevé plus haut. Puis une transcription en vers du récit intercalé n'aurait pas été sans difficultés. Il est impossible de préciser quelle a été la forme primitive de la relation de l'intervention de Jahvé qui faisait suite aux premiers versets (1-4). On peut seulement deviner quel a été son contexte. Si les vv. 11 s. ont formé la suite du récit, il a été question auparavant de l'extermination de l'armée ennemie. Jahvé a levé sa droite et brisé la puissance de l'adversaire. Peut-être avait-on relevé avec ironie dans ces versets que les prétentions orgueilleuses de l'ennemi (v. 4) avaient abouti à sa défaite. Il est possible que l'auteur, en transformant le passage à caractère hymnique (vv. 13 ss.), se soit servi de la formule d'action de grâces particulière aux hymnes et qui a dû certainement se trouver à la fin de l'ancien psaume destiné à l'usage de la communauté, mais rien ne permet de le dire de façon certaine.

Résumons. Voici comment a été composé le chant de Judith: L'auteur s'est servi d'un psaume d'actions de grâces destiné à l'usage de la communauté qui se composait des parties suivantes: les vv. 1-4 (5?) + un récit de l'intervention de Jahvé pour aider le roi + les vv. 11-12 + un passage final à caractère hymnique. Dans ce psaume l'auteur a intercalé les vv. 6-10, dont il avait peut-être connu une forme poétique. Tout en intercalant cette légende de Judith il a supprimé le récit de l'intervention efficace de Jahvé et qui faisait suite au v. 4 (5?), ajouté certains détails (vv. 2 et 4) ou corrigé d'autres (v. 5) et terminé le récit par un passage à caractère hymnique, dû à lui-même. Pour composer cette fin il s'est peut-être inspiré de motifs qui se trouvaient dans ce psaume qu'il

avait sous ses yeux. Ce genre de remaniment est fréquent à l'époque du judaïsme tardif. Il suffit de lire le livre de Sirach pour se rendre compte avec quel zèle on transformait les psaumes en récits à caractère didactique.

La forme actuelle du psaume est purement « littéraire ». Celui-ci n'est pas destiné au temple, il doit être avant tout une partie du livre de Judith. De l'analyse du poème on peut conclure que même à une époque aussi tardive que le milieu du second siècle avant J.-C. il y a eu d'anciens psaumes, qui ne se trouvaient pas dans les livres canoniques, et qui ont été remaniés et introduits dans la littérature.

Funktion und Stellung des Laksamāna am Hofe der malaiischen Sultane.

Von

A. Ziesoniss, Hamburg.

In seinem ansprechenden Buche ‚Perak and the Malays'[1] gibt Major Frederick McNair in Kapitel XXVI (p. 291) eine Liste der Hauptwürdenträger des Hofes von Perak. Diese Liste dürfte auch für die übrigen Sultanshöfe der malaiischen Halbinsel Geltung haben. Es handelt sich um vier Würdenträger des ersten Ranges, acht des zweiten Ranges und sechzehn des dritten Ranges; von letzteren sind nur zwei aufgezählt. Die Funktionen und die Rangordnung fast sämtlicher dieser hochgestellten Persönlichkeiten sind klar und eindeutig, mit Ausnahme derjenigen des Laksamāna. Es soll hier der Versuch gemacht werden, diese zu erklären. Der besseren Übersicht halber sei zunächst McNairs Liste unter Weglassung unwichtiger Einzelheiten hier wiedergegeben:

I. Würdenträger des ersten Ranges:

1. Rajah Bandahara ". . the Sultan's chief executive officer, minister, lawgiver and ruler over the peasantry. His powers were very great, his sway extending over the extreme limits of the kingdom."

2. Orang Kaya Busar (bĕsar[2]) "the keeper of the Sultan's privy purse."

3. Tumongong (Tumĕnggung[2]) ". . chief magistrate, preventer of oppression and punisher of transgressors. This officer's place of honour in procession was at the head of the Sultan's elephant."

4. Muntri (Mantri[2]) "or chief adviser of the Sultan."

---

[1] Perak and the Malays, "Sarong" and "Kris." London 1882.

[2] Dies die korrekte Schreibung.

II. Würdenträger des zweiten Ranges:

1. Maharajah Lelah "..commander of the land and sea forces."

2. Laksamana (Laksamāna[1]) "who was high admiral, his prau always taking the lead of the fleet. The Sultan's zonana was also under his charge when ashore; while in procession the Laksamana's post was by the Sultan's palanquin, or he bore his sword after him when riding in state upon an elephant."[2]

3. Shahbandar "or harbour and customs-house master."

4. Sedika Rajah; Funktion nicht angegeben.

5. Panglima Kinta "who had charge of the regalia and the district on the left bank of the river."

6. Panglima Bukit Gantang "the high district officer of the right bank of the river."

7. Datu Sagor "the head of the river boats and navigation."

8. Imam Paduka Tuan "or chief priest."

III. Würdenträger des dritten Ranges:

1. Sree (Sri[1]) Maharajah Lelah; Funktion nicht vermerkt.

2. Datu Mata-Mata; desgleichen. Die übrigen vierzehn Würdenträger dieser Rangklasse sind als belanglos nicht angegeben.

Es fällt ohne weiteres auf, daß die Funktionen des Laksamāna von auffallend verschiedener Art sind. Trotzdem lassen sie sich als in einer Person vereinigt ohne weiteres begreifen, wenn man einen Blick auf die malaiische Rāma-Sage wirft. Laksamāna ist die malaiische Form des Namens Lakṣmaṇa. Dieser ist in der vorderindischen wie inselindischen und malaiischen Rāma-Sage der getreue Begleiter seines Halbbruders, bzw. Bruders Rāma. Es ist zu vermuten, aber nicht zu beweisen, daß der malaiische Herrscher in vorislamischer Zeit als Inkarnation des Idealkönigs Rāma gegolten hat und daß in Übertragung der Rāma-Sage auf die Wirklichkeit zunächst einer seiner Brüder oder Halbbrüder mit den Funktionen bekleidet wurde, die denen Laksamānas

[1] Dies die korrekte Schreibung.

[2] Vom Verfasser des Artikels gesperrt.

in der Rāma-Sage möglichst genau entsprachen und dann als Laksamāna bezeichnet wurde. So wurde allmählich aus dem Namen die Amtsbezeichnung.

Lakṣmaṇa gilt in dem Zyklus der späteren vorderindischen und der malaiischen Rāma-Sage als großer Asket, der sich zwölf oder vierzehn Jahre (malaiisch auch: vierzig Tage) der Speise, des Schlafes und der Liebe enthält; für die Entstehung dieser Vorstellung vergleiche man Zieseniss, Die Rāma-Sage bei den Malaien, ihre Herkunft und Gestaltung 13 II b (p. 86 f.). Aus dieser Auffassung von Lakṣmaṇas Charakter läßt sich ungezwungen seine Funktion als Aufseher des Sultansharems ableiten. Auf ähnliche Weise läßt sich sein Ehrenamt als Träger des Schwertes erklären. In der späten Rāma-Sage ist das Schwert das Attribut Lakṣmaṇa-Laksamānas, so wie der Bogen das Attribut Rāmas ist, man vergleiche das oben angeführte Werk 9 II a (p. 83); neu ist nur, daß es sich in der späteren Zeit um das Sultansschwert handelt. Ebenso ist seine Funktion als Admiral abzuleiten aus einem Zuge der späten Rāma-Sage. Dieser ist zwar in den dem Verfasser bekannten Rezensionen der malaiischen Rāma-Sage nicht zu belegen, muß aber, wie das Folgende zeigen wird, den Malaien bekannt gewesen sein und wird sich wohl noch in einer oder der anderen Handschrift wiederfinden lassen. Polier[1] gibt in seiner ‚Mythologie des Indous' I, p. 390 an, daß Rāma anläßlich seiner Thronbesteigung Lakṣmaṇa zum ‚général en chef' macht, während Bharata erster Minister wird. Für die malaiischen Reiche zum mindesten der Halbinsel Malakka aber spielt die erste Rolle nicht das Heer, sondern die Flotte, so daß aus dem indischen senāpati fast mit Notwendigkeit der Flottenführer werden mußte. Allerdings muß man dann annehmen, daß im Laufe der späteren Entwicklung der Maharajah Lelah[2] übergeordnet worden ist, was wohl ohne Schwierigkeiten geschehen kann. Die Einstufung des Laksamāna in die Beamten der zweiten Rang-

---

[1] Über Poliers Mythologie des Indous vgl. Zieseniss, o. c., p. 5, 122.

[2] Als Befehlshaber der später eingeführten und besonders wichtig gewordenen Artillerie? Lelah ist nach The Nair, p. 253, der Name der malaischen, aus Messing hergestellten Geschütze.

klasse mit militärischen und Polizeifunktionen entspricht der Stellung Lakṣmaṇas bei Polier, wo Bharata als erster Minister ihm übergeordnet und dem Rajah Bandahara oder vielleicht eher dem Mantri[1] gleichzustellen ist. Die genaue Entsprechung läßt sich ohne eine weiter gehende Untersuchung der Entstehungsgeschichte der malaiischen Hofämter kaum feststellen. Dies würde hier zu weit führen. Es ist sehr wohl möglich, daß einmal am malaiischen Hofe der Minister und Laksamāna als höchste Würdenträger unmittelbar nebeneinander standen.

Die vorstehenden Zeilen haben vielleicht nicht ohne Erfolg gezeigt, wie sich aus den Zügen einer Sagenfigur die Funktionen eines hohen Würdenträgers entwickeln konnten. Daß nicht alle Schwierigkeiten befriedigend gelöst sind, dessen ist sich der Verfasser bewußt.

---

[1] Dieses das älteste Amt der vier?

New books sent to the editor.

Hermann Ranke, Die ägyptischen Personennamen. Bd. 1. Verzeichnis der Namen. Glückstadt, J. J. Augustin, 1935. (xxxi+432 S. Kl.-Fol.)

Das Werk, dessen erste vier Lieferungen ich in dieser Zeitschrift (XII, 319/320) angezeigt habe, ist seitdem rüstig fortgeschritten, und der erste Band, die lexikalisch geordneten Namensformen, liegt jetzt abgeschlossen vor. Der zweite Band wird eine ausführliche Verarbeitung der Namen bringen, die Namenbildung und eine kultur- und religionsgeschichtliche Ordnung des großen Materials. Der Verfasser hat das ihm zur Verfügung gestellte Material des Berliner Wörterbuches mit großem Fleiß auch aus entlegenen Quellen vervollständigt, und doch werden immer neue Namen, wie der Verfasser selbst sagt, auftauchen; ein solches Werk wird natürlich nie vollständig. Das Werk ist sehr hübsch gedruckt und ausgestattet, aber der Preis (160 RM.) ist ja selbst für viele Bibliotheken unerschwinglich.

Unsere Wissenschaft ist dem Verfasser dieses hervorragenden Werkes für seine mühevolle und gediegene Arbeit dankbar, und wir hoffen, daß die Fortsetzung mit den so wichtigen Untersuchungen nicht lange auf sich warten läßt.

H. O. Lange.

J. Gonda, A Sanskrit Reader, containing seventeen epic and puranic texts, with a glossary. Utrecht, N. V. A. Oosthoek, 1935.

The texts collected in this Reader are such as are not found in the usual manuals, but all good, and Professor Gonda's Reader will therefore be very useful to somewhat advanced students. There are some misprints such as *brahmanaḥ* p. 29, *nirikṣyārtham* p. 72, *in instant* p. 105, &c., and some wrong hyphens, e.g. *mūtra-śakṛt-* p. 71, &c. And the vocabulary is not complete; thus *Akrūra*, *Tārkṣyasuta*, *Yadupuṅgava*, *Bhāgavatapravara*, *vyādāya*, &c.,

cannot be found; the hybrid gerund *kaṭākṣipya* is not explained, while on the other hand *taptamaya* is unknown to me. It probably refers to *taptamayaspṛśo* p. 73, where we must evidently read *tapta-m-ayaḥspṛśo*. The student will consequently often have to consult his teacher, but he will find the texts attractive and his own attempts at solving the difficulties instructive.

Louis de La Vallée Poussin, Dynasties et Histoire de l'Inde depuis Kanishka jusqu'aux invasions musulmanes. Histoire du monde publiée sous la direction de M. E. Cavaignac. Tome VI[2]. Paris, E. de Boccard, 1935.

In the first part of Vol. VI Professor Poussin brought the history of India down to the time of Kaniṣka. In the second, he gives a rapid sketch of Hindu India down to the Muhammedan conquest. We get a short account of the various dynasties, with excellent summaries of the views of other scholars and extremely useful references. An appendix, which will be read with great interest, deals with religious ideas, art, literature, &c.

H. C. Ray, The Dynastic History of Northern India (Early Mediaeval Period). With a foreword by L. D. Barnett. Vol. I–II. Calcutta, University Press, 1931–1936.

Mediaeval Indian History is still essentially an account of the many different dynasties and their fights and struggles. It is a labyrinth, where it is not always easy to find the way. It is a meritorious undertaking to arrange the numerous details in such a way that we can easily ascertain what has been written about the various dynasties and rulers, and which sources are available. Professor Ray has done so with considerable skill, and he has added to the usefulness of his work by introducing a series of rough maps, with a list of the geographical names occurring in them. It is somewhat disturbing that the latitude and longitude figures are not infrequently wrong, but still we are thankful for the maps. The notes on the numerous inscriptions are extensive, but not always based on a personal study

of the records. If the author had tried to do so he would probably not have been able to finish his work at all—what he has given us is a good review of the material on which we shall have to rely.

N. Venkata Ramanayya, Studies in the history of the third dynasty of Vijayanagara. Madras University Historical Series No. 11. Madras, 1935.

A very careful and comprehensive study, dealing with political history, administration, religious and social conditions, at the hand of all available sources.

Mrs. Rhys Davids, The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism. London, Luzac & Co., 1936.

This is a new, partly rewritten and enlarged edition of Mrs. Rhys Davids' Buddhist Psychology and is the most eloquent exposition of her views. As such it will be welcome to all students of Indian thought and especially of Buddhism.

Sandhinirmocana sūtra. Explication des mystères. Texte tibétain édité et traduit par Étienne Lamotte. Louvain & Paris, 1935.

The Sandhinirmocana is a very important Buddhist text on which early writers such as Asaṅga and others have drawn to a considerable extent. The Sanskrit original has not been recovered, and we have to rely on the Tibetan and Chinese versions. It was a difficult and meritorious undertaking to publish and translate the Tibetan text, and M. Lamotte has done so with great skill, and added valuable notes about the text and numerous details. Welcome features are the Sanskrit equivalents given in notes and the index.

R. H. van Gulik, Hayagrīva the Mantrayānic aspect of horse-cult in China and Japan. With 14 illustrations. Leiden, E. J. Brill, 1935. Supplement zu Bd. XXXIII, Internat. Archiv für Ethnographie.

Dr. van Gulik has brought together, from Indian, Chinese and Japanese sources, a long series of notes and details bearing on Haya-

grīva, and added several excellent illustrations. It is a meritorious undertaking to lay this material before us in a handy form, and the learned author has been wise in not attempting a final solution of the various problems it raises. His suggestions are suggestions and do not claim to be anything more. His statements are usually well considered and reliable. Minor mistakes as e.g. his definition of the Bhadrakalpa, do not detract from the value of his careful book.

Shantilal Shah, The traditional chronology of the Jainas. An outline of the political development of India from 543 B.C. to 78 A.D. Bonner orientalistische Studien, H. 9. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1935.

To give an outline of the history of India from 543 B.C. to 78 A.D. on 90 pages is a somewhat ambitious undertaking, and, in spite of much learning and many ingenious combinations, the author cannot be said to have succeeded.

Bhavabhūti, Uttararāmacarita, traduit et annoté par Nadine Stchoupak. Paris, 1935. Société d'édition « Les belles lettres ». Collection Émile Senart. IV.

After a well-written introduction we get a French translation of the Uttararāmacarita, with the original text opposite. This excellent arrangement makes it easy to read the play and to appreciate its beauty. There are further a series of useful notes, a list of the metres with analysis of the rhythm, an index of personal names, and a list of words commented on in the notes. The Uttararāmacarita is one of the masterpieces of Indian dramatic literature, and it is highly to be appreciated that it has been included in the Senart series. The text itself has simply been reprinted, without any attempt at a critical restitution. That was perhaps unavoidable, but the student would have been thankful for a more critical and consistent reproduction of the Prakrit passages. Prakrit has a charm of its own, which is almost entirely lost if we are content to understand the meaning from the *chāyā*.

Ludwig Kretschmar, Bhavabhūti, der Dichter des Dharma. Inaugural-Dissertation. Halle (Saale), Buchdruckerei des Waisenhauses.

This dissertation was written in 1931. The author, a pupil of Miss B. Heimann, analyses Bhavabhūti's attitude with regard to religious and philosophical problems and especially how he brings out the rasas. His eloquent remarks will be useful to those who read Bhavabhūtis' plays, and to the teacher in his classes.

The Journal of Robert Stodart being an account of his experiences as a member of Sir Dodmore Cotton's Mission in Persia in 1628–29. Published from the unique manuscript preserved in the Bodleyan Library with an introduction and notes by Sir E. Denison Ross. London, Luzac & Co., 1935.

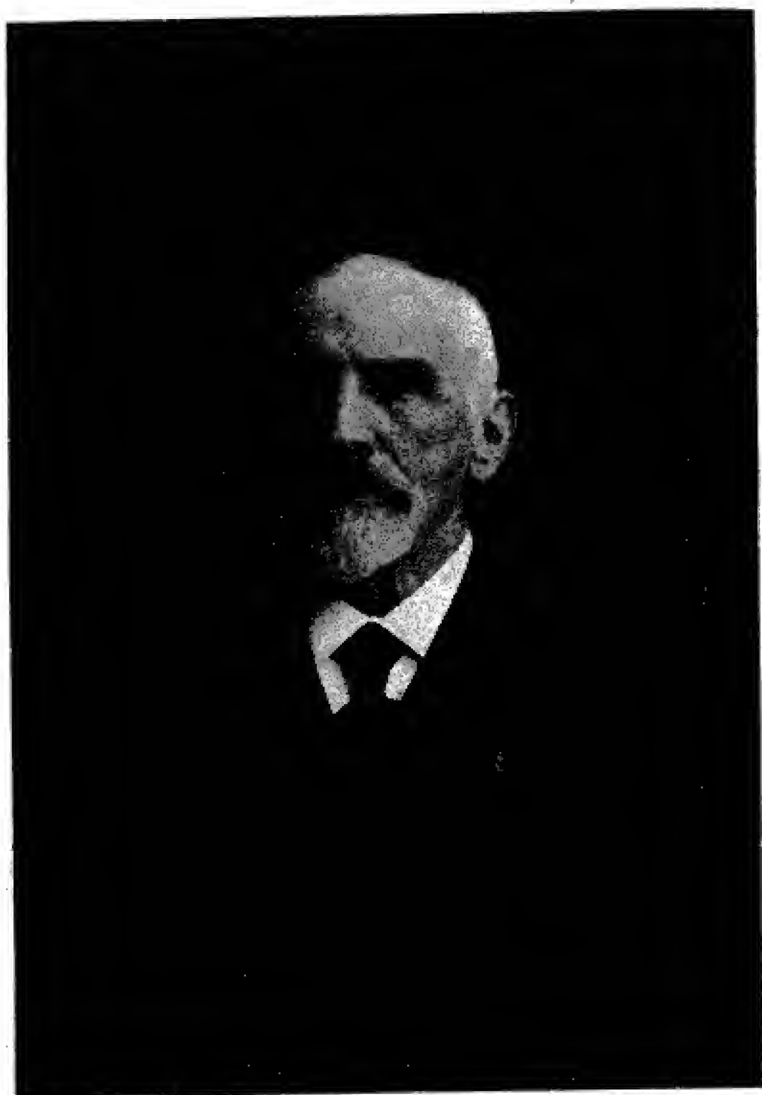
Stodart's diary gives an excellent idea of the difficulties with which European envoys had to contend in Persia and also of the type of men engaged in such undertakings. Sir Denison's introduction is excellent, and the index very useful. Stodart also deals with the route followed from Mauritius to Plymouth, but its chief interest rests with the portion concerning Persia.

Ignace J. Gelb, Hittite hieroglyphs, II. The Oriental Institute of the University of Chicago. Studies in Ancient Oriental Civilization, No. 14.

The author puts together the facts bearing on his theory about the syllabic character of the phonetic signs of Hittite hieroglyph inscriptions and gives a survey of the various signs and their phonetic value.

Gerhard Lindblom, Kamba Folklore. II, Tales of supernatural beings and adventures. III, Riddles, proverbs and songs. Lund, 1935; Uppsala, 1934: Archives d'Études Orientales, 20, 2–3.

This publication is of interest on account of the rather extensive Kamba texts and through the contents. The latter are further illustrated through detailed comparative notes.



C. Snouck Hurgronje

C. Snouck Hurgronje
(8 février 1857—26 juin 1936).

Par

A. J. Wensinck, Leiden.

Depuis son séjour hasardé à la Mecque son nom prêta à la légende. A l'image de l'intrépide explorateur venaient s'en ajouter d'autres, de réelles et de quasi-mythiques qui, dans leur ensemble, traduisent le caractère unique de sa personnalité. Jusqu'au moyen de sa vie, sa carrière, qui se présente à nous autres comme projetée par lui-même, indépendamment de circonstances et d'occasions, ressemble plutôt à celle d'un guerrier ou d'un explorateur qu'à celle d'un savant. C'est qu'il ne fut pas seulement savant, mais aussi explorateur, mais aussi homme d'état et juriste, connaisseur d'hommes et écrivain, et tout cela, il l'était de premier ordre. Son retour dans sa patrie met fin à la partie de sa carrière, qui s'impose le plus au grand public. Celui-ci le rencontra désormais seulement comme publiciste. Même dans cette qualité, sa plume vigoureuse, passionée ou fulminante, ne manquait pas d'évoquer des réactions, soit de sympathie admirative, soit d'opposition amère, mais généralement des plus vives.

* * *

La biographie de l'homme incomparable est à écrire. Ici il ne s'agit même pas d'une esquisse de sa vie, mais plutôt des dates les plus marquées dans leur rapport avec son œuvre scientifique.

A peine âgé de vingt-trois ans, il obtint le doctorat des langues sémitiques à l'université de Leiden, en présentant sa thèse sur le pèlerinage à la Mecque, ouvrage qui aurait fait honneur à ses maîtres Kuenen et de Goeje eux-mêmes. Elle montre l'explorateur, l'historien, le juriste futurs; le futur critique n'y manque non plus, étant présent le casque fermé : ses recherches sur la genèse et le développement de la légende d'Abraham dans le Coran portaient le coup de grâce aux combinaisons ingénieuses du célèbre Dozy.

Le sujet de sa thèse ainsi que ses études en général avaient évoqué en lui la passion de l'Orient vivant. Ne manquant pas de profiter des quelques rencontres personnelles avec des orientaux et des voyageurs, qui se présentaient alors à Leiden, il se préparait pour sa grande entreprise mecquoise. Il entra dans la ville sacrée de l'islam par Djidda, où le consul des Pays-Bas l'aida de toutes les manières (1884); le gouvernement turc était au courant de sa présence. Ainsi il trouvait l'occasion de pénétrer la vie religieuse et intellectuelle de la capitale, d'étudier les divers éléments de la population, de se préparer à la participation au pèlerinage qui domine la vie économique . . . quand un accès de jalousie internationale coupa court à cette activité. L'œuvre monumentale «Mekka» (la Haye, 1888-89) montre, dans le second volume, le résidu de la foule de données passées par l'esprit de l'auteur pendant son séjour d'une demi-année dans la métropole. Il n'a jamais revu l'Arabie, mais jusqu'à la fin de sa vie il se tenait au courant de tout ce qui s'y passait. Il le faisait à sa manière, c'est-à-dire qu'il était mieux renseigné que maints témoins oculaires et qu'il savait instruire les futurs consuls des Pays-Bas à Djidda si bien que ces fonctionnaires y arrivaient parfaitement préparés à leur tâche délicate.

Le séjour à la Mecque fut d'une importance singulière pour le développement accéléré de ce qui forme le centre réel de son existence : sa connaissance profonde, son amour toujours brûlant de tout ce qui se rattache aux Indes Néerlandaises, à tel point qu'il s'était identifié avec l'objet de sa connaissance et de son amour.

* * *

Revenu à Leiden (1885) il y continua ses études sur l'islam, son droit, ses côtés linguistique, historique, politique et religieux, tantôt, dans le cadre d'études originales (*Der Islam*; *Der Mahdi*; *Mekkanische Sprichwörter*; *Twee populaire dwalingen* etc.), tantôt dans la forme de comptes-rendus, celles-là ouvrant des aspects nouveaux sur l'islam, ceux-ci mettant fin à la période de dilettantisme. En ce qui concerne les premières on ne saurait les comparer qu'avec celles de son ami

et admirateur Goldziher. L'admiration était d'ailleurs mutuelle : parmi le nombre de distinctions reçues par Snouck Hurgronje au cours de sa vie, la dédication du premier volume des *Mohammedanische Studien* resta toujours celle qu'il estimait le plus.

En même temps il poursuivait ses études des langues indonésiennes ainsi que de l'islam indonésien. En 1889 il partit, avec le consentement du Ministre des Colonies, pour deux ans aux Indes afin d'y étudier l'islam. Il y attaqua ses recherches en étudiant à Java les séminaires (pesantrens), la juridiction (« priesterraden ») et les formes de mariage et de répudiation. Aussi à la fin de cette période il fut nommé conseiller du Gouvernement pour les langues orientales et le droit musulman. Il resta donc à Batavia. Pendant sa carrière indonésienne le Gouvernement le consulta sur un grand nombre de questions de politique indigène. Nombreux furent les rapports dans lesquels il présenta ses conseils. Les quelques-uns qui ont été publiés se rangent parmi ses meilleurs écrits. On ne peut qu'espérer que les autres, qui reposent aux bureaux gouvernementaux de Batavia et de la Haye, ne tarderont pas à être publiés.

A partir de 1891 il attaqua la question d'Atchin, depuis 1879 la plus brûlante pour notre patrie. Un séjour d'environ un an à Atchin suffit pour l'instruire à fond sur le peuple, ses institutions, ses croyances et ses points de vue spéciaux. Les données qu'il y recueillit servirent de base à l'ouvrage magistral — peut-être son chef-d'œuvre — « De Atjehers ». Cet ouvrage, qui fut précédé par un rapport au Gouvernement, contient la clef de la pacification d'Atchin inaugurée par la campagne dirigée par le général van Heutsz, qui y fut accompagné par Snouck Hurgronje. C'est cette campagne et les résultats obtenus, qui lui assurent une place glorieuse dans les annales de l'histoire de notre patrie. Elle fut suivie par celle de Djambi (1901) dont les détails sont encore peu connus. —

Malgré la vigueur exceptionnelle de son corps chétif, il commença à éprouver le besoin de repos. En 1906 il repatria. Mais le repos désiré ne devrait être que de courte durée : la chaire d'arabe à l'université de Leiden, devenue vacante par la retraite de de Goeje, l'attendait.

On ne connaît pas avec certitude le motif qui l'a décidé à accepter l'invitation de remplacer son ancien maître; jusque là il avait suivi son propre chemin sans s'arrêter à des offres qui ne manquaient pas de lui être faites. Ce qui est certain, c'est qu'il accepta celle-ci à condition de pouvoir garder sa position de « Conseiller pour les affaires indigènes » (c'était son titre officiel depuis la pacification d'Atchin).

* * *

Ainsi commença la troisième période de sa vie, celle du professorat. Il s'y livra avec l'ardeur qu'il consacrait à tout ce qu'il entreprenait. Il forma un bon nombre de disciples; étudiants des langues sémitiques et indonésiennes, futurs fonctionnaires administratifs aux Indes Orientales ainsi que les futur consuls à Djidda. Il entra en relations personnelles ou épistolaires avec presque tous les arabisants. Un grand nombre de sociétés savantes de sa patrie et de l'étranger le nommaient membre ou président. Il remplissait toutes ces fonctions avec un dévouement méticuleux. En outre il trouvait le loisir de donner des conseils à tous ceux qui venaient le consulter soit comme savant, soit comme ami paternel, et d'offrir dans son bel hôtel une hospitalité quasi-patriarcale à de nombreux visiteurs étrangers.

Ayant atteint l'âge de soixante-dix ans, sur la proposition de la Faculté le Gouvernement lui donna l'autorisation de continuer ses cours d'atchinois et d'arabe. Ayant été élu président de l'Académie d'Amsterdam, il ne cessait pas d'assister à ses sessions même après sa retraite comme président. A celle du 9 mars il lisait la notice biographique de l'illustre Caetani. Ce fut là son dernier effort. Jusqu'à sa fin il resta alité. Il garda sa maîtrise intellectuelle jusqu'à l'épuisement de ses ressources corporelles.

Le monde a perdu en lui l'un de ses grands hommes, l'orientalisme, l'un de ses représentants de dons incomparables, le cercle de ses amis, son centre naturel.

The Buddha's Mission and last Journey: *Buddhacarita*, xv to xxviii.

Translated by

E. H. Johnston, Oxford.

(*Continuation.*)

CANTO XIX

The Meeting of Father and Son.

1. Then the Sage, having overcome by His knowledge all the teachers of the various systems, set forth in due course from the city of the Five Mountains for that inhabited by his royal father.

2. Then the thousand disciples He had just converted went too. He arrived at his father's realm, and then, in order to do him a favour, stayed near His native city.

3. Then the purohita and the wise minister, hearing the joyful news from their trustworthy spies that the Noble One had returned with His aim accomplished,[1] respectfully informed the king.

4. Then the king, learning of His arrival, was filled with joy, and desiring to see Him, set out to meet Him with a cortege of all the citizens, forgetful in his haste of all decorum (*dhairya*).

5. He saw Him in the distance surrounded by His disciples, like Brahmā in the midst of the seers; and out of respect for the Law of the Great Seer,[2] he alighted from his chariot and approached on foot.

---

[1] T omits two syllables in *c* and I complete the translation from C.

[2] Or possibly, "in accordance with the custom regarding great seers."

6. Hastening into His presence, at the sight of the Sage he uttered no words; for he was as incapable of calling Him "Mendicant" as of calling Him "Son."

*7. Then as he looked at His mendicant's robes and contemplated the various ornaments on his own person, his sighs came fast, and shedding tears he lamented in an undertone:—

8. "Like a traveller overcome by thirst, who approaches the distant pool to find it dried up, my affliction becomes overwhelming on seeing Him sitting close by me calmly and without change of feeling.

9. As I look on that same form of His, as one might look at the pictured representation of a dear one, still remembered in mind, but abiding at the end of the world, I feel no delight just as He feels none.

10. The earth, engirdled by all the mountains, should belong to Him, as it did to Māndhātṛ in the golden age; yet He, Who should not beg even from a king, now lives by begging from others.

11. He dwells here, surpassing Meru in steadfastness, the sun in brightness, the moon in beauty, a great elephant in stride, a bull in voice; yet He eats the food of mendicancy instead of winning the earth."

12. Then the Buddha knew that His father still thought of Him in his mind as his son, and in His compassion for the monarch (*lokādhideva*) He flew up into the sky for his sake.

13. He touched the chariot of the sun with His hand and walked on foot in the path frequented by the wind; He transformed His single body into many and then made the many bodies into one.

14. Without impediment He plunged into the earth as if into water, and walked on the surface of the water as if on dry land; and He calmly (*prasanna*?) penetrated the mountain, passing through it[1] as free from obstruction as if moving through the air.

15. With one half of His body He emitted showers of rain, and with the other He blazed as if with fire. He appeared in the

---

[1] *thad-kar mdzad-pa*; *thad-ka* = *tiryak* according to Bacot, Dictionnaire Tibétain-Sanscrit. Two syllables missing in *c*.

sky shining gloriously, as brilliant as the bright herbs on the mountain.

16. Thus He produced delight in the mind of the king, who was so fond of Him, and, seated in the sky like a second sun, He expounded the Law to the ruler of men:—

17. "I know, O king, that in your compassionate nature you are overtaken by sorrow at the sight of Me. Give up that delight in having a son, and, becoming calm, accept from Me the Law in place of a son.[1]

18. What no son has ever before given to a father, what no father has ever before received from a son, that which is better than a kingdom or than Paradise, know that, O king, to be the most excellent deathlessness.

19. Guardian of the earth, recognize the nature of the act, the birthplace of the act, the vehicle (*āśraya*) of the act and the lot that comes by maturation of the act, and know the world to be under the dominion of the act; therefore practise that act which is advantageous.

20. Consider and ponder on the real truth of the world. The good act is man's friend, the bad one the reverse. You must abandon everything (when you die) and go forth alone, without support (*āśraya*), accompanied only by your acts.

21. The world of the living fares on under the impulse (*āśraya*) of the act, whether in heaven or hell, among animals or in the world of men. The cause of existence is threefold,[2] threefold the birthplace (*yoni*), and various are the deeds that men commit.

22. Therefore rightly direct yourself to the other alternative (or, the class of two, *dvivarga*) and purify the actions of your body and voice. Strive for quietude of the mind. This is your goal; there is no other.

---

[1] T is two syllables short in *d*; following C, read something like *gnas-su chos-la* for *gsar-pa*.

[2] Probably *rāga*, *dveṣa* and *moha*.

23. Knowing the world to be restless as the waves of the sea and meditating on it, you should take no joy in the spheres of existence, and should practise that act which is virtuous and leads to the highest good, in order to destroy the power of the act.

24. Know that the world ever revolves like the circle of the asterisms; even the gods pass their peak and fall from heaven, how much less then may one rely on the human state?

25. Know the bliss of salvation to be the supreme bliss, and internal (*adhyātma*) delight to be the highest of all delights. What self-controlled (*ātmavat*) man rejoices in the pleasures of splendour, seeing that it is attended by many dangers, like a house infested with snakes?

26. Look therefore on the world as encompassed with great dangers like a house on fire, and seek for that stage which is tranquil and certain, and in which there is neither birth nor death, neither toil nor suffering.

27. Crush the hostile armies of the faults, for which there is no need of wealth or territory or weapons or horses or elephants. Once they are conquered, there is nothing more to conquer.

28. Comprehend suffering, the cause of suffering, the appeasement and the means of appeasement. By thoroughly penetrating these four, the great danger and the evil births (*durgati*) are suppressed."

29. Then, since the Blessed One's display of miraculous power had previously made the king's mind a fit field for instruction, now on receiving His Law by hearing, he was thrilled and folding his hands he uttered these words:—

30. "Wise and fruitful are Your deeds, in that You have released me from great suffering. I, who formerly rejoiced in the calamitous gift of the earth for the increase of grief, now rejoice in the fruit of having a son.

31. Rightly (*sthāne*) You went away, abandoning sovereign glory. Rightly You toiled with great labour, and rightly, beloved as You were, You left Your dear relations and have had compassion on us.

32. For the good of the distressed world You have also obtained this final beatitude, which not even the divine seers or the royal seers arrived at in olden times.

33. If You had become a universal monarch (*cakravartin*), You would not have caused me such joy as I now firmly feel by the sight of these magic powers and of Your Law.

34. If You had remained bound up with life here even in this existence, You would as a Cakravartin have protected mankind, but now as a Sage, having broken down the great suffering of the cycle of existence, You preach the Law for the sake of the world.

35. By displaying these miraculous powers and deep-searching wisdom and by completely overcoming the perils of the cycle of existence, even without sovereignty You have become the Lord (*īśvara*) in the world, but even with sovereignty prospering You would not have become so, if helplessly conjoined with existence."

36. Many such things spoke the Śākya king, who had become fit (to receive)[1] the teaching of the Compassionate One's Law, and, though he stood in the position of king and father, yet he did obeisance to his Son, because he had penetrated the truth.

37. Many persons, who had witnessed the Sage's possession of miraculous power, who had understood the doctrine (*śāstra*) that pierced through to the real truth, and who saw the king His father reverencing Him,[2] conceived a desire to leave their homes.

38. Then many princes, in possession of the fruit of their deeds,[3] adopted that method of religion (*dharmavidhi*), and, regardless of the Vedic Scriptures (*mantra*) and their great means of enjoyment, abandoned their loving weeping families.

39. Ānanda, Nanda, Kṛmila, Aniruddha, Nanda, Upananda, and also Kuṇṭhadhāna, and Devadatta, the false teacher of the disciples, after instruction by the Sage, left their homes.

---

[1] T omits two syllables in *a*.

[2] Or, "saw the king reverencing Him as his Guru."

[3] *phalastha*, referring to the fruit of their past deeds and to their present enjoyments.

40. Then the purohita's son, the great-souled Udāyin, went forth on the same path; and Upāli, the son of Atri (or, the Ātreya), seeing their decision, made up his mind to the same course.

41. The king too, seeing his Son's power, entered the stream of the supreme deathlessness, and dead to attachment he handed over the realm to his brother and abode in the palace, behaving as a royal seer.

42. The Buddha, having converted these and other relations, friends and followers, entered the city at the proper time in full control of Himself amid the welcome of the weeping citizens.

43. Hearing the news that the King's Son, Sarvārthasiddha, His task accomplished, was entering the town, the women in the palaces rushed to the doors and windows.

44. When the women saw Him clad in the ochre-coloured robe, yet shining like the sun half-covered by an evening cloud, they shed tears and, folding their lotus-like hands, did obeisance to Him.

45. As the women saw Him proceeding with down-gazing face, illuminated by the Law and the beauty of His person, they manifested pity and devotion, and, their eyes turbid with tears, they thus lamented:—

46. " His beautiful body[1] is transformed by the shaving of His head and the wearing of cast off garments, yet He is enveloped in the colour of gold from His body. So He walks, directing His eyes on the ground.[2]

*47. He Who was worthy to shelter under the white umbrella, to . . ., to . . .[3] and to be a conqueror, now goes along, holding the begging-bowl.

48. He Who ought to ride on a horse under the shelter of an umbrella, white as the face of a beautiful woman, when a *tamāla* leaf has been applied to her cheek, goes on foot, holding the begging-bowl.

---

[1] Supplied conjecturally from C; two syllables missing in *b*.

[2] Two syllables missing in *d*; I supply *sa-la*, indicated by C.

[3] I can find no plausible translation for *b* and the first half of *c* of this interpolated verse.

49. He Who should be humbling enemy princes and Who, wearing a brilliant headdress, should be gazed at by troops of women and by His attendant retinue, walks along looking at only a yoke's length of ground in front of Him.

50. What is this system (*darśana*) of His, what these mendicant's badges, what goal does He seek, why has pleasure become His enemy, that He should delight in vows, not in children and wives?

51. The king's daughter-in-law, Yaśodharā, was certainly gripped by grief, yet what a difficult thing she did, that, on hearing of this her Lord's conduct, she survived the news and did not pass to destruction.

52. When too the lord of men sees his Son's form shining in accordance with His beauty but no longer adorned (*vivarṇa*), does he remain fond of his Son, or does he look on Him as a harmful enemy?[1]

53. If, on seeing His son Rāhula bathed in tears, He feels no attachment to him, what is one to think of such resolute vows that turn a man's face away from his affectionate kinsfolk?

54. Neither His lustre, nor the form of His body, nor His stride have been destroyed by the practice of pleasure; and yet, shining with these qualities, He has come to quietude and separated Himself from the objects of sense."

55. Thus the women uttered many laments, grasping at different opinions like the various teachers. The Buddha too with His mind untouched entered His native city and, obtaining alms, returned to the Nyagrodha grove.

56. With mind free from desire the Tathāgata had entered His father's town for alms; and He kept in mind His wishes to liberate the folk, whose means were small from their not having practised good (in the past) and who could give but little alms, to strengthen the brethren (*śramaṇa*), who had not gained control of their minds and who did not find contentment by such proceedings

[1] Translation of second hemistich uncertain; C not literal enough to help.

(i.e. alms-seeking), to be able to answer "Happiness be yours" (?) to the world, and similarly to preach the Scriptures (?).[1]

CANTO XX

Acceptance of the Jetavana.

1.[2] (The Buddha), having had compassion on the great multitude (in Kapilavāstu),[3] set forth with a mighty following for the city guarded by the arm of Prasenajit.

2. Then he arrived at the glorious Jetavana, brilliant with the outspread bloom of its *aśoka* trees, resonant with the voices of intoxicated[4] cuckoos, and having a row of lofty dwellings, white as the snow of Kailāsa.

3. Then taking an ewer of pure water, which was embossed with gold and adorned with a white wreath, Sudatta in due course presented the Jetavana to the Tathāgata.

4. Then king Prasenajit, desiring to see the Sage of the Śākyas, set off for the Jetavana. Then on his arrival he reverently did Him obeisance, and sitting down thus addressed Him:—

5. "Your desire, O Sage, to stay in this city will certainly bring good fortune to the Kośala people. For is not the country, which has not the support of such a Knower of the real truth (*tattvadarśin*), ruined or unfortunate?

6. Or rather at the sight of You and at Your acceptance of our obeisance in order to do us a favour, a satisfaction is now ours, such as is not felt by men even on meeting with the good.

7. The wind assumes the nature (i.e. scent) of whatever thing it blows upon; and birds, by gaining contact with Meru, lose their natural selves and are turned to gold.

---

[1] *yoṅs-su bris ñid*; perhaps for *yoṅs-su dris ñid*, "(to preach) on being questioned."

[2] Verses 1—19 in T are misplaced, following on verse 38.

[3] One line missing in T.

[4] Read *yaṅ-dag dmar-por* (*saṃrakta*) for *yan-lag dmar-por* (*raktāṅga*).

8. Therefore it is only by obtaining the residence in it of a saintly Being, Who is Lord of this world and of the hereafter, that my grove is glorious to see, like the palace of Triśaṅku, when it received the great sage, the son of Gadhin (Viśvāmitra).

9. The various gains that are won in the world are transitory and come to an end,[1] but for those countless things which arise from proximity to You there is no destruction.

10. O Saint (*sādhu*), no gain is known outside this, namely the sight of Your doctrine (?). O Lord, I have suffered and been harassed by passion (*rāga*) and the kingly profession (*rāja-dharma*)."

11. The Sage listened graciously to these and other such words from the Indra-like king, and knowing him to be addicted to rapacity and lust, replied thus to stir up his mind:—

12. "O king, it is no great wonder that you should speak thus or act thus towards the saintly . . .[2]

13. Those who desire to come up from below . . . to the righteous people who desire their benefit . . .

14. Since, O guardian of the earth, such is your state of mind, I desire therefore to say somewhat to you. Do you then comprehend My teaching and so act that it may be fruitful.

15. Lord of men, when Time binds and drags away the king, neither relations nor friends nor sovereignty will follow you; all will depart, afflicted and helpless. Your deeds alone will accompany you like a shadow.

16. Therefore guard your kingdom according to the Law, if you desire Paradise and a good reputation. For there is no kingdom at all in Paradise for the king who in his delusion misapplies (*ākulaya?*) the Law.

17. By guarding his kingdom in this world according to the Law Kṛśāśva gained Heaven, while the lord of men, Nikumbha,

[1] Reading *ḥdzad-pa-can* for *mdzad-pa-can* ("bound up with *karma*").

[2] T has telescoped two verses into one, omitting two lines of each; it is not possible to supply the missing part from C, which paraphrases freely here.

resiling from the Law in this world out of delusion, entered the earth in Kāśi.

18. I have given you this example, my friend (*saumya*), of good (*ārya*) and evil deeds. Therefore ever guard your subjects well, and with due reflection strive steadfastly for the right.

19. Thus do not harass human beings, never give free play to your senses; do not consort with the vicious or give way to anger, do not let your mind wander on evil courses,

20. Do not trouble (*muh?*) virtuous people through pride, do not oppress (*han*) ascetics who are to be treated as friends (*mitrasaṃjña*),[1] do not undertake holy vows under the influence of sin, and do not adhere at all to evil views.

21. Do not resort to the marvellous (?),[2] be not addicted to evil deeds, be not affected by arrogance (*mada*), do not listen with displeasure or intolerance, do not exhaust (?)[3] your fame or fix your mind on falsehood, do not take land revenue in excess of the share allowed by the laws (*śāstra*).

22. Keep your mind level and carry out the Law, consort with the good and . . .;[4] so act that, having obtained this eminence (as king now), you may arrive again (in the next life) at a noble position.

23. Applying energy (*vīrya*), grasping steadfastness (*dhairya*),[5] producing learning (*vidyāḥ*), overcoming the sins (*doṣa*), do the work of a religious man (*ārya*) in constant recollection of death, and winning a great position gain possession of the path.[6]

---

[1] Two syllables missing, one of which must be the negative; I conjecture, as apparently indicated by C, *dkaḥ-thub-ldan-rnams* for *dkaḥ-thub-rnams* for the other, "ascetics" for "austerities."

[2] *mtshar-la*; possibly for *mtshan-la*, which could be understood as *nimitta*, "omens."

[3] *mi-bzad* (*kṣi*); possibly for *mi-bzan*, i.e. "do not fix your mind on falsehood that brings ill fame."

[4] *ri-mo khod mdzod-cig.*

[5] Reading *brtan-pa* for *bstan-pa*, a very common corruption.

[6] *māhātmyalābhād adhigaccha mārgam.*

24. You should, my friend, again do that work which protects[1] this fruit; for the prudent man, who has done this deed (in the past), sows the seed whose fruit he has seen.

25. In this world he who, being in a lofty position, gives way to sin, is in the light, but his mind stands in darkness; but he who is devoted (*pradhana*) to the Law yet is not a chief among men, is in darkness, but his mind stands in the light.[2]

26. Whoever, being of high degree, practises the way of the Law, his mind becomes extremely white (*śukla*?); and whoever, being of low degree, does sinful acts, his mind becomes extremely dark.

27. Therefore, O king, knowing the existence of these four groups, exert yourself as you will; but if you wish to fare in pleasure, you will find yourself in the three lower classes, not in the first.

28. It is impossible for a man to do good (*kuśala*) for another's account, or, if he does it, it does not accrue to the other. The effect of one's own act is not destroyed, but is experienced by oneself, and the accrual of what is not done is not accepted as a fact.

29. Since what is not done has no efficacy,[3] that which is not done does not turn to good (*śreyas*) in the hereafter, and, as thereby there is not even cessation of existence (*vibhava*) in the world, therefore exert yourself in the method of good deeds.

30. The wicked man who commits sin to excess has no enjoyment in himself in the world of the living. Having committed his own sins to his own account, in the hereafter he will certainly experience the fruit himself.

31. Four great mountains, O mighty king, come together and crush the world; what is there to be done except with the support (*āśraya*) of the various deeds done in accordance with the Law to the best of one's capacity (*yathopapattau*)?[4]

---

[1] *skyoṅ-ba*; but should it not be *skyed-pa*, "produces"?

[2] Cp. *Saṃyutta*, I, 93 ff., for this and the next two verses.

[3] Reading *rgyu-la* for *brgya-la*.

[4] Cp. *Saṃyutta*, I, 100 ff.

32. Similarly when these four, birth,[1] old age, disease and eke death come together, the entire world revolves helplessly, encompassed as it were by four mountains.

33. When then this suffering comes on us against our will, and against it we have neither support nor power of resistance nor protection, there is no resource (*auṣadhi?*) for us to take except the Law, which is unfailing and inexhaustible.

34. Therefore, inasmuch as the world is impermanent and given to sensual pleasures, which are transitory as a flash of lightning, and as it stands on the fingertips of Death, man should not undergo the fruit of not following the Law.

35. Those various kings, who were like Great Indra, fought even in the divine battles and were mighty and proud(?),[2] yet in course of time suffering was their lot.

36. Even the earth that supports all beings is destroyed, and Meru is burnt up by the cosmic fire; the mighty ocean dries up, how much more then does the world of man, transitory as foam, go to destruction?

37. The wind blows violently and yet dies down, the sun scorches the world and yet goes to its setting, the fire too blazes and yet becomes extinguished; all that is, I ween, is in such case and subject to change.

38. This body, though long guarded with care and cherished with various enjoyments, yet abiding here but a few days . . .[3]

39. Know that in this state of the world men, fostering pride and arrogance (*mada*), in time lie down to sleep on lofty couches; do not lie down on them, but keep awake for the sake of the highest good.

40. The world mounts the ever-moving swing[4] of the cycle of existence, and is heedless, though its fall is certain . . .[5]

---

[1] So C; T has *rgud-pa* (*vipatti*, for *upapatti?*).

[2] *ṅes-par zum-pa-rnams*; *nismita* for *vismita*?

[3] Last line missing in T; exact sense of it apparently not given by C.

[4] T omits two syllables; supplied from C.

[5] Two lines missing in T and the sense not given in C.

41. Do not resort to that which does not have pleasant consequences (*saṃbandha*?), do not do that which has evil fruit; he is not a friend who is not conjoined with good, that is not knowledge which does not dispel suffering.

42. If you have knowledge, there is no more existence for you, or if there is existence, it is in the bodiless state; for, if you continue incarnated in a body, you are not released from the objects of sense, and the sphere of passion is ephemeral and calamitous.

43. Since even the Arūpa deities, as still subject to the power of the act, are impermanent and under the dominion of Time, therefore set your mind on the cessation of activity (*apravṛtti*); if there is no activity, there is no suffering.

44. Since the body is the root of suffering in view of its dependence on the various actions such as moving, standing and the like, therefore the debt of the body is acquitted by the existence of knowledge which is competent with regard to the bodiless state.

45. Since the world comes to birth by reason of passion and thereby undergoes much great suffering, therefore when a man can detach himself (*vivic*) from the sphere of passion (*kāmabhava*), he is no longer attached to suffering and ceases to be afflicted.[1]

46. Therefore whether among the Arūpa deities or among the Rūpa deities who are still subject to the lusts (*kāma*), the continuance of activity is not stilled because of the liability to transmigration, how much more then is it not so for those in the domain (*pracāra*) of the six lusts?

47. Seeing the three spheres of existence to be thus impermanent, suffering and without self, and to be ever on fire, there is no place of refuge for men to enter, as for birds whose roosting-tree is ablaze.

---

[1] Two syllables missing in *d* and the translation is accordingly not certain, though the general sense is right.

48. This is the best thing to be known, nothing else is to be known. This is the best wisdom (*mati*), nothing else is wisdom. This is the best task, nothing else is admitted (to be such) . . .[1]

49. It is certainly not to be thought that this Law is not for those who dwell in houses. Whether abiding in the forest or in the house, only he really exists who achieves quietude.

50. A man, when scorched with heat, enters the water, and everyone obtains relief from a cloud. He who has a lamp sees in the darkness. Yoga is the means (*pramāṇa*), not age nor family.

51. Some, though they live in the forest in their old age (*vayas*), fail to practise yoga, and, breaking their vows, descend to an evil existence (*durgati*); others, though living in their homes, purify their actions and, taking proper heed, attain to the final beatitude.

52. Among the folk struggling in the ocean of ignorance (*tamas*), whose waves are wrong views and whose water existence, only he who has the boat of mystic wisdom (*prajñā*) with the oars of awareness and energy is rescued therefrom."

53. Thus the king, who was much given to the objects of sense, received this truth (*tattva*) of the Law from the Omniscient, and, with the conviction born in him that evil kingship is impermanent and unstable, returned to Śrāvastī in sober mood like an elephant freed from *must*.

54. The other doctors of learning (*tīrthika*), knowing that the lord of the earth had bowed down to Him, challenged Him of the Ten Forces to a display of magic powers; and, when the guardian of the earth requested Him to do so, the Seer Who had conquered self consented[2] to exhibit His magic might.

55. Then the Sage shone with an orb diffusing splendour, like the rising sun outshining the stars, and He defeated the teachers

---

[1] Last line missing in T. C has, "By this one approaches the doctrine, separated from this one is parted from the right."

[2] Read *sdum-pas* for *sdug-pas*, as indicated by C.

of the various systems by magic powers of many kinds, giving general delight(?).

56. Then after the people of Śrāvastī had honoured and reverenced Him therefor, He departed with the extremest (*niruttara*?) majesty and mounted above the triple universe in order to preach[1] the Law for the benefit of His mother.

57. Then the Sage converted by His knowledge His mother who dwelt in Heaven; and passing the rainy season there and accepting alms in due form from the ruler of the Sky-gods, He descended from the heavenly worlds to Saṃkāśya.

58. The gods, who had acquired tranquillity, stood in their mansions and followed Him with their eyes, as if they were falling to earth,[2] and the various kings on earth, raising their faces to the sky, received Him with their heads, as they did obeisance to Him.

CANTO XXI

Progress (*srotas*) of the Mission.

1. After converting in Heaven His mother and the heavenly dwellers who were desirous of salvation, the Sage travelled over the earth, converting those who were due for conversion by Him.

2. Then in the city that lies in the midst of the five mountains, the Teacher (*Vināyaka*) converted Jyotiṣka, Jīvaka, Śūra, Śroṇa and Aṅgada.

3. He turned from their former views the king's son, Abhaya, Śrīgupta, Upāli, Nyagrodha and others, who held the (views of the two) ends (permanence and annihilation).

4. He converted the lord of Gāndhāra, Puṣkara by name, who abandoned his royal glory immediately on hearing the Law.

5. Then He, Whose energy (*parākrama*) was extensive (*vipula*), converted on Mount Vipula the Yakṣas Haimavata and Sātāgra.

---

[1] Read *gsuṅ-bar* for *bsruṅ-bar*, as indicated by C.

[2] This is apparently the meaning, but T omits two syllables in the first line and is not clear.

6. The Knower of qualities (*guṇadarśin*) brought to the faith at night in Jīvaka's mango-grove the king (Ajātaśatru) accompanied by his five hundred[1] queens.

7. Then on Mount Pāsāṇa the Brahman Pārāyaṇa, who was intent on quietude,[2] started the study of the meanings decided by subtle words.[3]

8. Then in Veṇukaṇṭaka He converted the saintly mother of Nanda, who by good awareness (*satsmṛti*) saw (hidden) treasures before her eyes.[4]

9. Then in the village of Sthāṇumatī the excellent Brahman Kūṭadatta, who wished to sacrifice with all sorts of sacrifices, was caused to enter the Law of Salvation.

10. Then on the Videha mountain Pañcaśikha and the Asurīs(?) and gods[5] entered into firm conviction.

11. Then in the city of Aṅga the Yakṣa Pūrṇabhadra and the great snakes, Śreṣṭha,[6] Daṇḍa, Śveta(?), Piṅgala(?) and Caṇḍa(?) were converted.

12. In the city of Āpaṇa the Brahmans Kenya and Śela, who were practising austerities (for the sake of being reborn in heaven),[7] were brought to salvation.

13. Among the Suhmas the Holy One by the might of His magic power converted Aṅgulimāla, a Brahman who was cruel like Saudāsa.[8]

---

[1] Read *lṅa-brgya* for *lṅa-byed*; the occasion was that of the delivery of the *Śrāmaṇyaphalasūtra*.

[2] Doubtful; T is apparently corrupt, and I understand an original *śama-parāyaṇaḥ*.

[3] Cp. the *Pārāyaṇavagga* of the *Suttanipāta*. C has, "was converted by the subtle meaning of half a *gāthā*."

[4] C puts this verse after verse 10.

[5] So T apparently; C names merely "a heavenly spirit of great majesty and virtue named Pañcaśikha."

[6] "Śroṇa," C; cp. Soṇadaṇḍa, the Brahman of Campā, *Dīgha*, I, 111 ff. C does not give the last three names.

[7] Supplied from C; T omits a line.

[8] *bran-bzaṅs*, T; cp. the *Sutasomajātaka*.

14. In Bhadra the son of a gentleman (*bhadra*), Meṇḍhaka by name, of good livelihood and a generous giver, and like Pūrṇabhadra in wealth, was caused to take the right views.[1]

15. Then in the city of Videha the Best of speakers overcame by His preaching him who was named Brahmāyus, and whose lifetime was as extensive as Brahmā's.

16. He converted the flesh-eating monster (Markaṭa) in the pool at Vaiśālī as well as the Licchavis headed by Siṃha, and Uttara(?) and Satyaka.[2]

17. Then in the city of Alakāvatī He, Whose work was good, brought to the way of the Law the Yakṣa Bhadra, who possessed a good disposition.

18. Then in a very evil forest (*aṭavī*) the Wise One instructed the Yakṣa Āṭavika and the young prince (*kumāra*) Hastaka.[3]

*19. Then in the city of . . .[4] He Who saw salvation preached salvation to the Yakṣa Nāgayana(?),[5] while the Yakṣa king did obeisance.

20. At Gayā the Seer instructed the Ṭaṃkita(?) sages[6] and the two Yakṣas, Khara and Śūciloma.

21. Then in the town of Vārāṇasī the Possessor of the Ten Forces converted the Brahman Kātyāyana, nephew of Asita the sage.

22. Then He went by His magic powers to the city of Śūrpāraka and in due course instructed the merchant Stavakarṇin,

---

[1] C mentions after this the conversion of two Yakṣas, Bhaddāli and Bhadra, in the same village; perhaps a misunderstanding of the epithets qualifying Meṇḍhaka.

[2] For the last two C has simply "the Nirgranthaputras."

[3] Read *lag-hoṅs* for *legs-hoṅs*. "Very evil" is perhaps the name of the forest.

[4] *bde-dgaḥ*; first syllable perhaps *śam*.

[5] *sdig-med*, which stands for *nāga* verse 55 below; cp. *Suvarṇaprabhāsasūtra*, xv. 41.

[6] For "Ṭaṃkita sages" C has "the demon Ṭakana," and it describes Khara as sister's son to Śūciloma. *Suttanipāta*, p. 47, gives the Yakṣas' dwelling as Ṭaṃkitamañca, the first member of which Professor Helmer Smith points out to me probably means "chiselled"; a reference perhaps to carved caves such as the Lomas Rishi Cave in the Barabar hills near Gayā.

23. Who, on being instructed, became so faithful that he started to build for the Best of seers a sandalwood Vihāra, which was ever odorous and touched the sky.

24. Then He converted Kapila the ascetic in Mahīvatī,[1] where the wheel-marks of the Sage's feet were seen on a stone.

25. Then in Varaṇa He instructed the Yakṣa Vāraṇa; similarly in Mathurā the fierce Gardabha was converted.

26. Then in the town of Sthūlakoṣṭhaka the Teacher converted him who was called Rāṣṭrapāla, whose wealth was equal to that of a king.

27. Then in Vairañjā a great being (or, crowd) like Viriñca[2] was converted, and similarly in Kalmāśadamya the learned Bhāradvāja(?).[3]

28. In Śrāvastī again the Sage dispelled the darkness of Sabhiya, of the Nirgrantha Naptrīputras and of the other doctors (*tīrthika*).[4]

29. Here too the Brahman sacrificers (*yajñaka?*), Puṣkalasādin(?) and Jātiśroṇi(?),[5] as well as the king of Kośala, were brought to believe on the Buddha.

30. Then in the forest land of Śetavika[6] the Best of teachers taught a parrot and a starling (*śārikā*), birds (*dvija*) who were as learned as Brahmans.

---

[1] T takes *mahī* as *mah*, "brightness"; apparently the same place as that described in Watters, *On Yuan Chwang*, I, 233.

[2] Perhaps "He Who was like Viriñca converted, &c."

[3] The reference must be to the *Māgandiyasutta* of the *Majjhima*, and I take T's *rgya-chen skyes-bu-can* to stand for Bṛhadvājin, but the last part may represent Māgandika (*Divyāvadāna*, 515 ff.) and *mkhas-pa rgya-chen* may be another name, as C has two, Sa-vi-sa-san and Agniveśya. The latter cannot be reconciled with T or the known legends, unless Agniveśya corresponds to the Aggikabhāradvāja of the *Suttanipāta*.

[4] The correspondence of C for this and the next verse is not exact and its order may be wrong.

[5] These seem to be the names indicated by C, T perhaps having Puṣkala-ādi and Jātiśreṇi; the Pali canon associates Pokkharasāti and Jānussoṇi with Śrāvastī and Kośala.

[6] Setavya in Pali, between Śrāvastī and Kapilavāstu.

31. Then in the town of ...[1] the savage Nāgara (?)[2] and Kālaka and Kumbhīra whose deeds were ferocious were brought to tranquillity.

32. Then among the Bhārgasas (Bhārgas?) He converted the Yakṣa Bheṣaka[3] and favoured similarly the aged parents of Nakula.

33. In Kauśāmbī the wealthy Ghoṣila, Kubjottarā and other women, and a multitude beside were converted.

34. Then in the Gāndhāra country the snake Apalāla, with his senses tamed by the Rule, passed beyond evil.

*35. Then the Wise One in due course preached sermons, after converting ....,[4] who desired to burn up like Death.

36. By the conversion of these and other beings, whether faring on earth or in the sky, the fame of the Buddha kept on waxing like the ocean at springtide (*parvaṇi*).

37. Devadatta, seeing His greatness (*māhātmya*), became envious and, losing control over the trances, he did many improper things.

38. With his mind sullied he created a schism in the Sage's community, and by reason of the separation, instead of being devoted to Him, he endeavoured to do Him hurt.

39. Then he set a rock rolling with force on Mount Gṛdhrakūṭa; but, though aimed at the Sage, it did not fall on Him but divided into two pieces.

40. On the royal highway he set loose in the direction of the Tathāgata a lord of elephants, whose trumpeting was as the thundering of the black clouds at the dissolution of the world, and whose rushing as the wind in the sky when the moon is obscured.

41. The streets of Rājagṛha became impassable through the corpses, which he had struck with his body or taken up with his trunk or whose entrails were drawn out by his tusks and scattered in heaps.

---

[1] *ḥthob-pa*, T; C gives the names of two places, A-śu-ca and Śa-ve-ra. There was a Kālakārāma at Sāketa according to the Pali canon.

[2] *groṅ-khyer gtso*, T; "Śa-ve-ra," C.

[3] The Pali canon knows a Bhesakalāvana in the Bhagga country.

[4] *ḥbar-zhiṅ ḥjigs-paḥi las-can*, T.

42. In his thirst for flesh he dug into men's thighs, and when his trunk touched the entrails, he cast twitching wreaths of them, as though they were stones, into the air to free himself while his fearsome head, ears and tongue dripped with blood.

43. The townsfolk were panicstruck and terrified of him, as he wandered in limitless fury, stained with drops of gore and putrescent blood, and imbued with the smell of the ichor that spread over his forehead.[1]

44. As they saw the maddened elephant, like the fearsome club of Death (Yama), with his face swollen with insolence, trumpeting and rolling his eyes in wrath, cries of "Woe! Woe!" arose from Rājagṛha.

45. Some ran despairingly in all directions, some hid in places where they could not be seen, and others, so frightened as to be afraid of nothing else, entered the houses of others.

46. Some took no account of their lives in their fear that the elephant might hurt the Buddha, and valiantly shouted behind him, uttering roars like a lion about to spring.

47. Similarly others called out to the mahout; some raised their hands to him imploringly, some too threatened him then, and others appealed to his love of money.

48. The young women, looking on from the balconies, flung their arms about and wept; some in terror covered[2] their eyes with copper-coloured hands, which had golden bracelets.

49. Despite the on-coming (?)[3] elephant intent on slaughter, despite the weeping people holding up their arms (in warning), the Blessed One advanced, collected and unmoved, not breaking His step nor giving way to malevolence.

50. Quietly the Sage came on; for not even that great lord of elephants had power to touch Him, since in His benevolence (*maitrī*) He had compassion on all creatures and since the gods followed Him from devotion.

---

[1] The literal meaning and construction of the last clause is uncertain.

[2] Read *ḥgebs-pa-ḥo* for *ḥgeṅs-pa-ḥo*.

[3] *yoṅś-su ro-myaṅ* (*paryāsvadat* for *pratyāsadat?*), T.

51. The disciples who were following the Buddha fled, on seeing the great elephant from afar. Ānanda alone followed the Buddha, just as the inherent nature follows the multiform world.

52. Then, as the enraged elephant drew near, he came to his senses through the Sage's spiritual power (*prabhāva*), and, letting his body down, he placed his head on the ground, like a mountain whose wings[1] have been shattered by a thunderbolt.

53. Just as the sun touches a cloud with its rays, the Sage stroked the lord of elephants on the head with His beautiful hand, soft as a lotus and having well-formed webbed fingers.

54. As the elephant bent low at His feet, like a black raincloud overladen with water, the Sage, seeing his palmleaf-like ears to be moveless, preached to him the religious peace, which is fit for rational beings:—

55. "The slaughter of the Sinless One (*nāga*)[2] is accompanied by suffering; do no harm, O elephant, to the Sinless One. For, O elephant, the life of him who slays the Sinless does not develop from existence to existence in the eight good births.

56. The three, love, hatred and delusion, are intoxicants hard to conquer; yet the sages are free of the three intoxicants. Free yourself therefore of these fevers and pass beyond sorrow.

57. Therefore in order to abandon this love of darkness, be quit of intoxication and resume your natural self. Do not, O lord of elephants, slip back through excess of passion into the mud of the ocean of transmigration."

58. Then the elephant, hearing these words, was freed from intoxication and returned to right feeling; and he obtained the good internal (*antargata*) pleasure, like one released from illness on drinking the elixir (*amṛta*).

59. On seeing the lord of elephants straightway giving up his intoxication and doing obeisance as a pupil to the Sage, some flung

---

[1] T read *pakṣma* for *pakṣa*.

[2] *sdig-med*, T; "the great *Nāga*," C.



up arms covered with clothes, others brandishing their arms let the clothes go.

60. Then some folded hands to the Sage,[1] and others surrounded Him. Some praised the great elephant for his nobility (*āryatva*), and others, filled with wonder, stroked him.

61. Of the women in the palaces, some did Him honour with new clothes of great price, and others showered down on Him their various ornaments and fresh garlands of entrancing quality.

62. When that elephant, who was like Death (*kāla*), stood humbled, those who did not believe entered the middle state, those who were already in the middle state reached a special degree of faith, and the believers were mightily strengthened.

63. Then Ajātaśatru, standing in his palace,[2] saw the lord of elephants tamed by the Sage and was overcome with amazement; joy grew in him, and he believed in the Buddha to the highest degree.

64. Just as, when the evil age passes away and the age of ascent begins, Law and Wealth increase, in such wise waxed the Sage by His fame, His magic powers, and His difficult undertakings.

65. But Devadatta, having in his malice done many evil and sinful deeds, fell to the regions below, execrated by king and people,[3] by Brahmans and sages.

CANTO XXII

The Visit to Amrapālī's Grove.

1. Then in course of time, when the Best of speakers had favoured the world and filled the earth with His Law, His mind turned to Nirvāṇa.

2. Then in due time the Saint proceeded from Rājagṛha to Pāṭaliputra, where he stayed in the caitya known by the name of Pāṭali.

---

[1] Two syllables missing.

[2] T read *prasāda* for *prāsāda*.

[3] Reading *skye-dgu-ba* for *sten rgu-ba*; the translation of the last clause is not quite certain.

3. Now at that time Varṣākāra, the minister of the Magadha king, had made a citadel to keep the Licchavis quiet.

4. The Tathāgata saw the gods bringing their treasures there and prophesied that the city would become pre-eminent in the world.

5. The best of Doers, after being honoured in due form by Varṣākāra, proceeded with his disciples towards the chief wife of Ocean.

6. Then he (Varṣākāra) caused the gate, by which the Holy One, brilliant as the sun, emerged, to be reverenced as the Gautama Gate.[1]

7. He, Who had seen the crossing (of the ocean of transmigration), came to the bank of the Ganges, and, seeing the people with their various boats available,[2] reflected within Himself:—

8. "As it would be improper for Me to cross the river by effort, therefore I should go Myself without a boat by the force of My magic powers."

9. Thus unseen by the spectators, He with His disciples then passed to the other side in a moment, exceeding even the pace of the wind.

10. Inasmuch as the Sage knew that it is the boat of knowledge which crosses the ocean of suffering, He crossed the Ganges without again using this (i.e. a material?) boat.

11. The bank, from which the Teacher crossed to the other side of the Ganges, is famous in the world as a place of pilgrimage, known by His family name (Gautama).

*12. Then the faces of the men, who wished to cross, who were crossing and who had crossed, opened wide in wonder, as their eyes fell on Him.

13. Then from the bank of the Ganges the Buddha went on to the village of Kuṭi, and, after preaching the Law there, went on to Nādīka.

---

[1] T places this verse after 10; C rightly here.

[2] I am not sure of the exact sense and construction; C expands and, in contradiction with the next verse, makes the Buddha act out of fear of showing partiality by choosing one boat.

14. Many people had died there at that time, and the Sage explained in what world each of them had been reborn and as what.

15. After passing one night there, the Śrīghana moved on to the city of Vaiśālī and abode in a glorious grove in the domain of Amrapālī.

16. The courtesan Amrapālī, hearing the Teacher was there, mounted a modest equipage and went forth with great joy.

17. She wore diaphanous white garments and was without garlands or body-paint, like a woman of good family at the time of worshipping the gods.

*18. In the pride of her beauty,[1] she attracted by her united charms the minds and the wealth of the Licchavi nobles.

19. Self-assured in her loveliness and glory, like a forest goddess in beauty, she descended from her chariot and quickly entered the grove.

20. The Blessed One, seeing that her eyes were flashing and that she was a cause of grief to women of family, commanded His disciples with voice like a drum:—

21. "This is Amrapālī approaching, the mental fever of those whose strength is little; do you take your stand on knowledge, controlling your minds with the elixir of awareness.

22. Better is the neighbourhood of a snake or of an enemy with drawn sword, than that of woman for the man who is devoid of awareness and wisdom.

23. Whether sitting or lying down, whether walking or standing, or even when portrayed in a picture, woman carries away men's hearts.

24. Even if they be afflicted by disaster (*vyasana*), or fling their arms about weeping, or be burnt with dishevelled hair, yet women are pre-eminent in power.

25. Making use of extraneous things, they deceive by many adventitious (*āhārya*) qualities, and concealing their real qualities they delude fools.

---

[1] Or this may refer to the Licchavis, not to Amrapālī.

26. By seeing woman as impermanent, suffering, without self and impure, the minds of the adepts are not overcome on looking at her.

27. With minds well accustomed to these temptations (*ālaya*), like cattle to their pastures, how can men be deluded when attacked by the pleasures of the gods?

28. Therefore taking the arrows of mystic wisdom, grasping the bow of energy in your hands and girding on the armour of awareness, think well[1] on the idea of the objects of sense.

29. It is better to sear the eyes with red-hot iron pins than to look on woman's rolling eyes with misdirected awareness.

30. If at the moment of death your mind be subject to passion, it binds you helplessly and takes you to a rebirth among animals or in Hell.

31. Therefore recognize this danger and do not dwell on the external characteristics (*nimitta*); for he sees truly, who sees in the body only Matter (*rūpa*).

32. In the world it is not the sense-organs which bind the objects, nor is it the objects which bind the senses. Whoever feels passion for them (the objects of sense), to them is he bound.

33. The objects and the sense organs are[2] mutually attached, like two oxen harnessed to the same yoke.

*34. The eye grasps the form and the mind considers it, and from that consideration arise passion with regard to the object and also freedom from passion.

*35. If then great calamity ensues by not properly examining the objects of sense, activity in the domain of the senses is conjoined with all disasters.

36. Therefore not abandoning awareness, faring with the highest heedfulness, and having regard to your own good (*svārtha*), you should meditate (*bhāvaya*) energetically[3] with your minds."

---

[1] *mnos*, T, but "fight," C.

[2] Reading *yin* for *min*, as apparently C, and understanding "through passion"; otherwise a negative must be inserted.

[3] *gduṅ-med*, T, i.e. *atāpin* for *ātāpin*?

37. While He thus instructed the disciples who had not proceeded to the end of the matter, Amrapalī, seeing Him, drew near with folded hands.

38. Seeing the Seer seated with tranquil mind under a tree, she deemed herself highly favoured by His occupation (*paribhoga*) of the grove.

39. Then with great reverence, setting her eyes, restless as they were, in order, she did obeisance to the Sage with her head, which was like a *campaka* flower fully opened.

40. Then when she had seated herself in accordance with the Omniscient's directions, the Sage addressed her with words suited to her understanding:—

41. "This your intention is virtuous and your mind is steadfast by purification; yet desire for the Law is hard to find in a woman who is young and in the bloom of her beauty.[1]

42. What cause is there for wonder that the Law should attract men of intelligence (*dhīmat?*) or women who are afflicted by misfortune (*vyasana*) or are self-controlled (*ātmavat*) or ill?

43. But it is extraordinary that in the world solely devoted (*ekarasa*) to the objects of sense a young woman, by nature weak in comprehension and unsteady in mind, should entertain the idea of the Law.

44. Your mind is turned to the Law, that is your real wealth (*artha*); for since the world of the living is transitory, there are no riches outside the Law.

45. Health is borne down by illness, youth cut short by age, and life snatched away by death, but for the Law there is no such calamity (*vipat*).

46. Since in seeking (for pleasure) one obtains only separation from the pleasant and association with the unpleasant, therefore the Law is the best path.

47. Dependence on others is great suffering, self-dependence the highest bliss; yet, when born in the race of Manu, all females are dependent on others.

[1] *phul-gnas-pa*; or "wealthy."

48. Therefore you should come to a proper conclusion, since the suffering of women is excessive by reason equally of their dependence on others and of child-birth."

49. Young in years, but not like the young in disposition, intelligence and gravity, she listened joyfully to these words of the Great Sage.

50. Through the Tathāgata's preaching of the Law,[1] she cast aside the condition of mind that was given up to the lusts, and, despising the state of being a woman and turning aside from the objects of sense, she felt loathing for her means of livelihood.[2]

*51. Then entirely prostrating her slender body, like a mango-branch laden with blossom, she fixed her eye with devotion on the Great Sage and again stood with purified sight for the Law.

52. The woman, though modest by nature, yet ever spurred on by longing for the Law, joined her hands like a clump of lotuses (*paṅkajākara*) and spoke with gently uttered voice:—

53. "O Holy One, You have attained the goal and soothe suffering in the world. Deign in company with Your disciples to make the time of alms-seeking fruitful for me who am ripe for the fruit (?, *phalabhūta*), in order that I may receive a sermon."

54. Then the Blessed One, seeing her to be so devoted, and knowing animate beings to be dependent on food, gave His consent by silence and announced His intention to her with a gesture (*vikāra*).

55. He, Who possessed the supreme Law and an eye that discerned occasions (*kṣaṇakṛtyavat?*), rejoiced exceedingly in the vessel of the Law, . . . knowing that the best gain is by faith, He praised her.[3]

---

[1] Two syllables missing.

[2] *raṅ-gi skye-boḥi rten-la*, T; properly *svajanāśraya*.

[3] T omits one line, either *b* or *c*, and the exact sense and construction cannot be determined; Amrapālī may be the subject, not the Buddha. C is very brief and no help, but suggests the possibility that the real lacuna is in xxiii. 1, one line of this verse having been turned into two and transferred to that one to make up two missing lines in it.

(*To be continued.*)

Die jüdischen ‚Weisheitspsalmen' und ihr Platz im Leben.

Von

P. A. Munch, Oslo.

I. Als Ganzes betrachtet zeigt die jüdische Psalmenliteratur zunächst eine nahe Verwandtschaft mit der älteren israelitischen Psalmendichtung. Wir finden nicht nur dieselben Gattungen hier wie dort: Klage- und Danklieder des Einzelnen und des Volkes, Hymnen usw., sondern auch die Gedanken sind in großem Umfange dieselben, ja selbst in Sprache und Ausdrucksweise ist eine große Ähnlichkeit zu finden. Scheinbar ist die Tradition hier ununterbrochen und von der veränderten Lage der Juden, die das Exil zur Folge hatte, unbeeinflußt geblieben.

Dieser Umstand wird von modernen Forschern als ein Zeichen der großen Lebenskraft der alten Psalmenliteratur angesehen. Und dennoch sind die alten kultischen Gattungen des Tempels im Judentum deutlich im Sterben. Freilich besitzen wir auch aus jüdischer Zeit ein paar sehr schöne Psalmen im alten Stil, wie den mächtigen Hymnus Jes. 26, 1—19, den echt empfundenen individuellen Dankpsalm Sir. 51, 1—12 oder das flehende Bittgebet Sir. 33, 1—13 a. 36, 16 b—22. Man kann auch an den gewaltigen Hymnus Sir. 42, 15 bis 43, 33 denken. Aber meistens steht die jüdische Psalmenliteratur nicht auf derselben Höhe wie die alte israelitische. Das zeigt sich besonders deutlich in den Psalmen Salomos. Die meisten dieser und vieler anderen jüdischen Psalmen lassen sich gar nicht nach Gattungen bestimmen, sondern zeigen einen wahren stilistischen Wirrwarr auf. Nicht nur haben sich hier Motive der einen Gattung in Psalmen einer anderen Gattung eingenistet, was nicht ein Zeichen des Verfalls des alten Stiles zu sein braucht, sondern es zeigt sich

eine deutliche und weitgehende Zersetzung und Auflösung der Gattungen. Motive der verschiedensten Gedichte, Hymnen, Klage- und Danklieder des Volkes und des Einzelnen, Bußmotive usw. wechseln im selben Psalm oft ganz ohne Vermittelung. Wir erhalten den Eindruck, daß man bestrebt gewesen ist, die alten, immer mehr hochgeschätzten Tempelpsalmen nachzuahmen, aber meistens nicht über eine Nachahmung — und zwar oft eine schlechte Nachahmung — hinausreichte. Offenbar hat man die Eigenart der verschiedenen kultischen Gattungen nicht mehr empfunden und ihre Voraussetzung nicht mehr verstanden. Diese Mischgedichte müssen einer ganz anderen Situation entsprungen sein als der, die die alten Psalmengattungen geschaffen hat, nämlich der kultischen, d. h. daß diese Mischgedichte nicht für den Tempelkult gedichtet sein können und daß die Psalmendichtung im großen und ganzen nicht mehr in den Händen der mit der kultischen Dichtart vertrauten Tempelsänger lag. Die Psalmendichtung hat sich vom Kultus losgelöst,[1] hat sich zu einem selbständigen allgemeinen Ausdruck der religiösen Empfindungen des Laien entwickelt. Anders ausgedrückt: Man begann auch nicht-kultischen Gebeten, d. h. Gebeten, die zur Vorführung außerhalb des Tempels bestimmt waren, die Form eines Psalms zu geben.

Dann wird aber klar, daß die Nachahmung der kultischen Tempelpsalmen bewußt gewesen ist. Diese Tatsache bereitet uns eine große Schwierigkeit bei der Erklärung der jüdischen Psalmen. Denn die jüdischen Psalmendichter haben, wie erwähnt, nicht nur die Gedanken und die poetischen Formen der kultischen Dichtung übernommen oder nachgeahmt, sondern auch die Terminologie und die Phraseologie der älteren Tempelpsalmen benutzt. Von Feinden wird z. B. genau in derselben Weise in den jüdischen kultfreien Psalmen geredet wie in den individuellen und Volks-Klageliedern des Tempels, ohne daß wir sagen können, ob die einzelnen Züge wirklich auf die aktuellen Feinde des Beters passen oder nur über-

[1] Vgl. Gunkel-Begrich: Einleitung in die Psalmen (Göttingen 1933), S. 398.

nommener, ‚dogmatischer' Sprachgebrauch sind. Das erschwert in hohem Grade die Bestimmung der Situation vieler jüdischen Psalmen.

Eine allgemein anerkannte Tatsache ist aber, daß die Psalmendichtung in jüdischer Zeit nicht nur die altisraelitische Psalmendichtung nachgeahmt hat, sondern auch von der Weisheitsliteratur sehr stark beeinflußt worden ist. Weisheitsgedichte — die ja zu einer Dichtart gehören, die nicht dem Kult des Tempels entsprungen ist und somit nicht zu den eigentlichen Psalmengattungen gehört — finden nicht nur in den Psalmensammlungen Aufnahme,[1] sondern beeinflussen die ganze jüdische Psalmendichtung in dem Grade, daß man von einer gelehrten Psalmendichtung in dieser Zeit reden muß. Öfters sind ganze Abschnitte wirklicher Psalmen als kleine Weisheitsgedichte zu bezeichnen. Und wir finden sehr oft, daß echtes poetisches Empfinden der Reflexion weichen muß. Dieser Einfluß der Weisheitsliteratur auf die Psalmendichtung ist sowohl im Stil als im Inhalt der meisten jüdischen Psalmen spürbar. Die Kunst der Psalmendichtung wird überhaupt nach der Weisheitsdichtung umgeformt, so daß man den Eindruck bekommen kann, daß auch die ursprünglich streng lyrische Kunstart der Psalmendichtung im Dienste der Belehrung steht. Kurz: Die Reflexion dringt in die Psalmendichtung ein. Es entsteht einfach eine neue Art Psalmen, die mit der Weisheitsliteratur fast mehr gemeinsam hat als mit der Psalmendichtung.

Und doch gehören Dichtungen dieser neuen Art nicht ausschließlich der Weisheitsliteratur an. Von dieser Literaturart unterscheiden sie sich vor allem formell durch das Gebet oder überhaupt durch die Anrede an die Gottheit, die in ein stilreines Lehrgedicht nicht gehört. Es handelt sich jedenfalls in der Form um wirkliche Psalmen. Wir nennen diese Psalmen ‚Weisheitspsalmen'.

Solche Psalmen finden wir schon im kanonischen Psalter. Besonders deutlich ist Ps. 25, ein Psalm, näher bestimmt ein Vertrauenspsalm, der über das Gottvertrauen belehren und ein Bei-

---

[1] Z. B. Ps. 1.

spiel zur Nachfolge — nämlich das bezeugte Gottvertrauen des Beters — aufstellen will. Einige dieser Psalmen haben am Gesetz ein besonderes Interesse. So z. B. Ps. 19 B, der über die Vortrefflichkeit des Gesetzes und das Glück des Gesetzestreuen belehrt. Ihm sehr nahe verwandt ist Ps. 119. In diesem Psalm wird sogar das Gesetz in jeder einzelnen Zeile unter verschiedenen Benennungen genannt. Auch Ps. 34. 111. 145 kommen hier in Betracht, um nur einige Beispiele zu nennen. Sonst finden wir ‚Weisheitspsalmen' besonders unter den Psalmen Salomos.

Die ‚Weisheitspsalmen' sind sämtlich späte Dichtungen, was zunächst zeigt, daß die Gattung das Erzeugnis des nachexilischen Judentums ist.

Diese charakteristischen Züge der jüdischen Psalmendichtung zeigen nun schon, wer in erster Reihe als Psalmendichter in dieser Zeit in Betracht kommt. Eine in dieser Verbindung bedeutungsvolle Stelle gibt es bei b.-Sirach. Sir. 44, 1—50, 24 preist der Dichter die Väter der Vorzeit. Jeder einzelne wird genannt und in engstem Anschluß an die biblischen Darstellungen geschildert. In der Einleitung 44, 1 ff. kommen aber einige Züge in die Schilderung mit, die deutlich zeigen, daß sich der Dichter die Väter zum Teil im Bilde der Weisen seiner eigenen Zeit — oder vielmehr nach deren Ideal — vorgestellt hat. Sie werden hier als ‚Männer weiser Reflexion' geschildert, die Schriften verfaßt haben, als ‚Spruchdichter mit ihren Tugendlehren', die ‚Sprichwörter aufschreiben und bekanntmachen' (v. 4 f.). Nun heißt es aber auch von diesen Weisen, daß sie ‚die Regeln der Musik ersannen' (v. 5). Das kann nur heißen, daß die Weisen eben als Weise die Urheber der Dichtung überhaupt und auch der Psalmendichtung sind. Diese Auffassung wird bestätigt durch Sir. 15, 9 f., wo es heißt, daß der Lobpreis ‚in Weisheit' ausgesprochen wird, während der ‚Sünder', d. h. der, der keine ‚Einsicht' hat (vgl. v. 7), keinen angemessenen Lobpreis aussprechen kann, ‚denn er ist ihm nicht vom Herrn eingegeben'. Der rechte Lobpreis, d. h. auch und vor allem der Psalm, kann also nur der Weisheit entspringen, und diese Weisheit ist allein den

Weisen von Gott eingegeben (vgl. auch Sir. 39, 6). Nach diesen Stellen wird es deutlich, daß die Weisen jedenfalls behaupteten, sie seien die einzigen, die sich auf die Kunst der Psalmendichtung verstanden. Im Hinblick auf den großen Einfluß der Weisheitsliteratur auf die Psalmendichtung in dieser Zeit wird man aber dann auch annehmen müssen, daß die Psalmendichtung in jüdischer Zeit auch tatsächlich in erster Linie die Tätigkeit der Weisen, der Gelehrten, war. Die Psalmendichtung dieser Zeit gehört in die Schule.

II. Ein entwickeltes öffentliches Schulwesen hat das vormischnaische Judentum schwerlich gehabt, wenn sich auch Ansätze dazu finden. Der Unterricht war eine private Sache, die jeder treiben konnte, der sich nur selbst dazu fähig oder berufen fühlte. Und doch haben eben die verschiedenen Schulen im Judentum die größte Rolle gespielt, wie wir sowohl aus der Mischna und der ganzen jüdischen Weisheitsliteratur, die beide das Erzeugnis der jüdischen Schulen sind, als aus den Zeugnissen des Josephus ersehen können.[1]

Es hat im Judentum verschiedene Schulen gegeben. Die Mischna setzt schon die Existenz von Elementar- oder Knabenschulen voraus, wo der Unterricht darin bestand, daß man das Gesetz vorlas und einprägte. Eine genauere Kenntnis des Gesetzes und dessen Auslegung konnte hier natürlich nicht erreicht werden. Höchstens konnte man sich den Wortlaut der wichtigeren Gebote zueignen und eine gewisse Tüchtigkeit im Lesen und Schreiben erwerben. Für das genauere fachmännische Studium des Gesetzes gab es aber andere Schulen. Dann mußte man sich zu den Füßen der ‚Schriftgelehrten‘ setzen. Aber nicht nur für das Gesetzesstudium, sondern für jede Form von Weisheit überhaupt, für Philosophie, Ethik, Spruchweisheit usw., wird es Schulen gegeben haben. Das ist auch selbstverständlich bei der großen Rolle, die eben die Weisheit im Judentum spielte.

[1] Vgl. auch hierzu Bousset: Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (Göttingen 1915).

Fragt man nun nach dem Ort des Unterrichtes, so kommt für Jerusalem, wenn man von den Privathäusern der Lehrer absieht, in erster Reihe ohne Zweifel der Tempelbezirk in Betracht.[1] Außerhalb Jerusalems haben die Synagogengebäude wohl ursprünglich allein dazu gedient. Die Synagogen sind wahrscheinlich in der Diaspora entstanden, und ihr Hauptzweck war wohl, ein Zentrum für die jüdische Gemeinde am fremden Orte zu sein.[2] Dazu stimmt gut, daß der Hauptzweck der Versammlungen in den Synagogen am Sabbat neben dem eigentlichen Gottesdienst die religiöse Unterweisung war. Und die Belehrung scheint immer eine Haupttätigkeit in den Synagogen geblieben zu sein.[3] Im NT hören wir auch immer vom ‚Lehren' in den Synagogen.[4]

In der Mischna hören wir aber von besonderen Lehrhäusern oder Schulgebäuden (hebr. בית המדרש), die von den Synagogengebäuden offenbar verschieden sind.[5] Und in späteren talmudischen Quellen begegnet neben der Synagoge und dem בית המדרש noch ein בית הספר, das als Lokal für den Jugendunterricht diente.

Wenn auch von den Synagogengebäuden getrennt, stehen diese Schulgebäude mit der Synagoge in engster Verbindung. Das בית המדרש hebt sich neben der Synagoge als besonders heilig hervor,[6]

---

[1] Vgl. Mc. 14, 49. Lc. 2, 46. 20, 1. 21, 37. Joh. 18, 20. Vielleicht hat es eine Synagoge auf dem Tempelberg gegeben (vgl. Joma 7, 1 und Strack-Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch zu Lc. 2, 46).

[2] Zu vergleichen wären die ersten muslimischen Moscheen. Die islamischen Heerführer waren immer bestrebt, wenn sie eine neue Ortschaft für den Islam erobert hatten, möglichst schnell eine Moschee zu errichten, nicht nur, weil sie sich eine Stätte für ihre Andachten verschaffen wollten — diese konnten auch ohne ein solches Gebäude verrichtet werden —, sondern, weil es sehr angelegen war, ein Zentrum für die neue muslimische Gemeinschaft zu schaffen. Vgl. Johs. Pedersen: Islams Kultur (København 1928), S. 186 f.

[3] Josephus: Contra Apion II 17, Ant. XVI 43, Philo: Vita Mosis III 27. Vgl. auch Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II (1907), S. 498 f., III (1909), S. 139.

[4] Mt. 4, 23. Mc. 1, 21. 6, 2. Lc. 4, 15 u. m. St.

[5] Ter. 11, 10. Pes. 4, 4, vgl. Jad. 4, 4. Siehe übrigens Ber. 4, 2. Dem. 2, 3. 7, 5. Schab. 16, 1. 18, 1. Bez. 3, 5. Ab. 5, 14. Men. 10, 9. Jad. 4, 3 und vgl. Schürer II, S. 386.

[6] Ter. 11, 10. Pes. 4, 4.

und zu jeder Synagoge gehört in späterer Zeit ein בית התלמוד (בית המדרש) und ein בית הספר.[1] Wahrscheinlich sind diese Gebäude nur als Erweiterungen der Synagoge anzusehen, die zustande gekommen sind, weil das Synagogengebäude zuletzt die vielen Lehrer, die hier mit ihren Schülern ein Lokal für den Unterricht suchten, nicht mehr fassen konnte. Daher — und vielleicht weil die Synagoge immer mehr den Charakter eines gottesdienstlichen Hauses annahm — hat man besondere Lehrhäuser errichtet.

Mit Gottesdienst im eigentlichen Sinne haben diese Lehrhäuser somit überhaupt nichts zu tun. Aber man darf von vornherein annehmen, daß, ebenso wie das Gebet in dem synagogalen Unterricht eine große Rolle spielte und sich allmählich zu einem fest geregelten Gottesdienst entwickelt hat, in derselben Weise die Lehrer auch in den Lehrhäusern ihren Unterricht nicht begonnen oder abgeschlossen haben, ohne eine kurze Andacht mit Gebet zu verrichten.

Diese Sitte wird auch ausdrücklich bezeugt. In Ber. 4, 2 heißt es: ‚R. Nechunja ben-ha-Qana pflegte bei seinem Eintreten in das Lehrhaus und bei seinem Herausgehen ein kurzes Gebet zu verrichten.‘ Und wir erfahren auch, welcherart diese Gebete waren. Denn es heißt weiter: ‚Sie fragten ihn: Welche Bewandtnis hat es mit diesem Gebet? Er erwiderte ihnen: Bei meinem Eintreten bete ich, daß sich durch mich kein Anstoß ereigne, bei meinem Herausgehen statte ich Dank ab für mein Los.‘ Man betet also, daß der Unterricht erfolgreich und zu Gottes Wohlgefallen sei, oder man dankt Gott dafür, daß man durch seine Weisungen belehrt worden ist.

Daß auch rhythmisch geformte Psalmen für diese Schulandachten benutzt werden konnten, darf nicht bezweifelt werden.

Über die Methode und Form des Unterrichtes in den jüdischen Schulen geben unsere Quellen nur spärliche Nachrichten. Wir wissen, daß sie beim Gesetzesunterricht in Fragen und Ant-

[1] Jer. Meg. 3, 1 (73 d): R. Pinchas sagte im Namen des R. Hoschaja: 480 Synagogen waren in Jerusalem, und eine jede hatte ein בית ספר und ein בית תלמוד, ersteres für die מקרא, letzteres für die משנה.

worten und Diskutieren, dann aber in einem unermüdlich fortgesetzten, gedächtnismäßigen Einüben von Schrift und Traditionsstoff bestand. Es galt, alles ins Gedächtnis des Schülers fest einzuprägen. Denn nichts durfte verlorengehen,[1] und, da nur die der Tradition nach schon von Mose schriftlich fixierte Thora geschrieben werden durfte, der viel umfangreichere mündliche Traditionsstoff aber nicht, so gab es keinen anderen Ausweg, diesen Traditionsstoff zu bewahren, als daß man ihn durch ständiges Repetieren auswendig lernte.

Lehrbücher hat es — außer der Thora selbst — für diesen rein gesetzlichen Unterricht demnach kaum gegeben, und für religiöse Lyrik gab die Unterrichtsform wenig Raum. Anders für den freieren Unterricht in Spruchweisheit, Philosophie usw. Denn hier hat die ganze jüdische Weisheitsliteratur ihren ‚Platz im Leben'.

Eigentlich wissen wir über den Unterricht in der Spruchweisheit noch weniger als über den Gesetzesunterricht. Daß er aber eine ähnliche Form gehabt, m. a. W. daß er in einem Auswendiglernen von gewissen Lehrstücken bestanden hat, davon dürfen wir als gesichert ausgehen. Hier kommt aber ein neuer Zug hinzu: Die Lehrstücke sind z. T. schriftlich fixiert gewesen, man hat außer der Thora auch andere Lehrbücher gehabt. Das können wir nicht nur aus den ägyptischen Parallelen schließen,[2] davon zeugt auch die ganze israelitische und jüdische Spruch- und Weisheitsliteratur, die in diesen Schulen ihre Heimat haben wird und gewiß im Dienste des Unterrichts benutzt, ja wahrscheinlich z. T. eben für diesen Zweck abgefaßt worden ist.

Dann wissen wir aber auch, welcherart der Stoff des Unterrichtes und was der Inhalt der Lehrbücher in diesen Weisheitsschulen gewesen ist. Es sind Spruchsammlungen und Lehrgedichte, einzelne oder in größeren oder kleineren Sammlungen, gewesen, Sachen, die der religiösen Lyrik viel näher stehen als Gesetz und Gesetzestradition.

[1] Ab. 3, 8, vgl. 2, 6. Eduj. 1, 3.

[2] Kittel: Geschichte des Volkes Israel 3, 2. Hälfte (Stuttgart 1929), S. 714 ff.

In den uns überlieferten Sammlungen von Sprüchen und Lehrgedichten finden sich aber auch gelegentlich eigentliche Psalmen. Drei Beispiele aus den Sprüchen des b.-Sirach sollen hier angeführt werden.

Sir. 51, 1—12 ist besonders deutlich ein wirklicher Psalm. Denn hier handelt es sich um ein Gedicht, das für den Tempelkultus bestimmt ist. Wir haben hier einen individuellen Dankpsalm im guten alten Stil. Der Betende ist aus Todesgefahr gerettet. Nach altem Brauch zitiert er den Klagepsalm, den er in seiner Drangsal gesungen hat. Dieser Klagepsalm schließt mit einem Gelübde (v. 11):

Ich will preisen deinen Namen allezeit
und will dich feiern mit Danksagung!

Dann hat ihn Jahwe gehört und gerettet, und jetzt ist der Geheilte im Begriff, sein Gelübde zu erfüllen. Der Psalm ist ein ‚Gelübdepsalm'.

Daß Gelübdepsalmen ursprünglich in den Tempel gehören, ist sicher. Das Gelübde gilt in der Regel einem Dankopfer. Unser Dichter sagt תפלה (oben mit ‚Danksagung' übersetzt), was nichts besagt über die Art des Dankes, ob er ein wirkliches Gelübdeopfer ist oder nur dieser Psalm.[1] Nach dem Text der G erfahren wir auch nichts Weiteres darüber. Der hebräische Urtext belehrt uns aber besser. In v. 12 c hat nämlich dieser Text statt des Fut. *ἐξομολογήσομαι* der G ein Perf. הודיתי: ‚Darum habe ich dir gedankt.' Der Dank ist vollführt. Dieser Ausdruck bezieht sich nicht auf den Psalm, der nach dem hebräischen Text noch nicht vollendet ist — Lobgesang und Segnen des Namens Jahwes wird ja auch erst durch die folgenden Voluntativa ואהללה und ואברכה verheißen —, sondern offenbar auf ein wirkliches Dankopfer, das schon vor dem Absingen des Psalms, oder vielleicht während des Absingens, vollführt ist. Damit ergibt sich, daß der Psalm für diese Zeremonie gedichtet und somit ein echter kultischer Dankpsalm ist.[2]

---

[1] Vgl. Ps. 50, 14. 141, 2.

[2] Etwas befremdend mag es einigen erscheinen, daß der Dichter erst in der letzten Strophe des Psalms einen Lobgesang verheißt. Das ist nach dem hebräischen

Sir. 42, 15—43, 33 ist ein gewaltiger Hymnus, ein Lob Gottes als des mächtigen und weisen Herrn der Natur. Das Gedicht läuft in regelmäßigem Hymnenstil mit ‚Einführung' in Ich-Form, ‚Hauptstück', das nach einer Beschreibung der Macht Gottes seine wundervollen Geschöpfe in der Natur aufzählt, und ‚Schluß' in der Form einer Aufforderung zum Lobpreis. Hier kann man nicht den geringsten Einfluß von dem Stil der Weisheitsdichtung spüren. Das Gedicht ist ein stilreiner Psalm.

Sir. 33, 1—13 a. 36, 16 b—22 ist ebenfalls ein stilreiner Psalm, nämlich ein flehendes Bittgebet: Gott ‚möge sich aus Erbarmen für sein Volk gegen die Heiden wenden (v. 1—5), möge seinen Zorn über sie ausgießen und das jetzt zerstreute Volk wieder wie einst im Lande wohnen lassen (v. 6 bis 36, 16 b) und möge dieses Gebet im Hinblick auf sein auserwähltes Volk, seine heilige Stadt und seine Verheißungen gnädig erhören (36, 17—22)'. Keine Spur von ‚Weisheit' findet sich hier.

Einigermaßen einen in der Weisheitsschrift natürlichen Platz qua Psalm hat von diesen Gedichten nur Sir. 51, 1—12, das als ein Abschluß des ganzen Buches aufgefaßt werden kann. Im übrigen deutet die Aufnahme dieser Gedichte in eine so ausgeprägte Weisheitsschrift wie Sirachs Buch darauf hin, daß man auch Psalmen als Unterrichtsmaterial in den Schulen hat benutzen können.

Eine Parallele dazu kennen wir aus Ägypten. Dort finden wir auf Ostraka, die bei den Schreibübungen in den Schulen benutzt

---

Original auch nicht der Fall. Dieser Verheißung folgt hier wirklich ein Lobgesang, der ebenfalls auf den Tempelkultus hinweist. Es ist nämlich ein hymnisches Wechsellied, sehr ähnlich Ps. 136 und mit demselben Kehrreim: ‚Denn ewig währt seine Gnade.' Psalmen dieser Art sind offenbar für den Gottesdienst im Tempel gedichtet, wo wir wissen, daß antiphonischer Psalmengesang im Gebrauch war (Ps. 136). Die zwei Teile des Psalms sind wahrscheinlich nicht derart als eine Einheit zu betrachten, daß sie vom selben Verfasser herrühren sollten. Dazu sind sie zu verschieden und der zweite Teil ist zu wenig original. Aber es liegt kein Grund vor, sie ganz und gar voneinander zu trennen. Sie gehören zusammen, nämlich im Kultus, und machen eine Art Liturgie aus. Vielleicht haben die meisten, wenn nicht alle, individuellen Dankopferpsalmen mit einem solchen, von den Tempelchören gesungenen Wechsellied geendet.

worden sind, immer wieder Stücke aus drei Büchern, deren zwei Lehrschriften sind, nämlich ‚Die Lehre des Königs Amenemhet' und ‚Die Lehre des Duauf', das dritte aber ein Hymnus an den Nil. Diese drei Schriften finden wir auch zusammen in zwei Schulpapyri, wahrscheinlich aus einer höheren Schule in Memphis.[1] Daß Psalmen als Unterrichtsmaterial benutzt werden konnten, kann eigentlich nicht wundernehmen. Denn wir befinden uns in einer Zeit, in der Weisheit und Psalmendichtung einander stark beeinflußt haben. Vielmehr wird man bezweifeln können, ob man sich in dieser Zeit überhaupt des Unterschiedes zwischen einem eigentlichen, an die Gottheit sich richtenden Psalm und einem gewöhnlichen Lehrgedicht religiösen Inhalts ganz klar bewußt war. Eine scharfe Grenze gab es jedenfalls nicht. Denn sowohl Psalm als Lehrgedicht waren ja ein Ausschlag derselben, von Gott eingegebenen ‚Einsicht'. Ferner kann man sich ja leicht vorstellen, daß der religiöse Unterricht, der Gott und Gottes Werke als Gegenstand hat, gelegentlich einen mehr erbaulichen Charakter angenommen hat, der das Eindringen von hymnischen und anderen mehr persönlich empfundenen Psalmenmotiven erleichtert und auch die Verwendung von wirklichen Psalmen direkt als Unterrichtsmaterial ermöglicht.

Man kann dann von vornherein die Möglichkeit nicht leugnen, daß die Weisheitslehrer gelegentlich den letzten Schritt getan und auch die spezifische Psalmenform mit der Anrede an die Gottheit aufgenommen, m. a. W. daß sie ‚didaktische Psalmen' für den Unterricht auch selbst gedichtet haben.

III. Wir haben jetzt den wahrscheinlichen ‚Platz im Leben' der jüdischen Weisheitspsalmen gefunden: Die Weisheitspsalmen sind in den Schulen entstanden und teils für die Schulandachten in den Lehrhäusern und den Synagogen (‚Schulandachtspsalmen'), teils für den Unterricht in den Weisheitsschulen (‚Unterrichtspsalmen') gedichtet.

---

[1] Ad. Erman: Die Literatur der Ägypter (Leipzig 1923), S. 238 f.; vgl. ders.: Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, neu bearbeitet von Hermann Ranke (Tübingen 1923), S. 377 f.

Nun soll allerdings nicht behauptet werden, daß die Weisen nur für die Schule und den Unterricht Psalmen gedichtet haben. Man wird vielmehr annehmen können, daß die Weisen dieser Zeit eine Art berufsmäßige Psalmendichter waren, bei denen man Psalmen sozusagen bestellen konnte. So mögen natürlich auch viele Psalmen, die für die Verwendung außerhalb der Schulen gedichtet sind, von den Weisen herrühren. Hier ist in erster Linie an Synagogengebete zu denken, dann aber auch an Gebete überhaupt, die in dieser Zeit sehr oft die Form eines Psalms gehabt haben werden. Auch kultische Tempelpsalmen können hier in Betracht kommen, so weit es noch eine kultische Psalmendichtung gab. Auch in solchen Psalmen wird man dann einen starken Einfluß von der Weisheitsliteratur annehmen müssen und das Vorkommen von typischen Weisheitsmotiven, wie Reflexion, Belehrung und Ermahnung, erwarten können. Denn die Weisen blieben immer, auch wenn sie als Psalmendichter auftraten, eben Weise. Durch genaues Studium der alten israelitischen Psalmenliteratur haben sie sich eine Einsicht in die Kunst der Psalmendichtung erworben, eine ‚Einsicht', die als göttliche Inspiration ausdrücklich auf eine Linie mit der Inspiration der alten Psalmendichter gestellt wird,[1] der es aber oft an tieferem Verständnis für die Seele der Psalmendichtung fehlte. Darum haben sie nicht verstanden, der kultfreien Psalmendichtung eine entsprechend freie Form zu geben, sondern pedantisch an den alten kultischen Stilarten festgehalten, allerdings ohne die Eigenart der verschiedenen Gattungen zu erkennen. Darum haben sie auch nicht verstanden, zwischen der Psalmendichtung und der Dichtart, die sie seit alters gewohnt waren, nämlich der Spruch- und Weisheitsdichtung, eine scharfe Grenze zu ziehen. So haben sie sich einerseits den Stil der Psalmendichtung im Schulunterricht nützlich gemacht, indem sie Lehrgedichte im Psalmenstil dichteten. Und andererseits haben sie, wenn sie die Absicht hatten, wirkliche Psalmen zu schreiben, diese so mit allerlei Belehrungen und Ermahnungen ausgestattet, daß der Gebetscharakter fast ganz verlorenging.

[1] Vgl. Sir. 15, 10.

So ist es auch uns schwer geworden, bei den Dichtungen dieser Zeit zwischen eigentlichen Lehrgedichten und eigentlichen Psalmen zu unterscheiden.

Mit diesem Vorbehalt, der die Sache selbst nicht trifft, kehren wir zu unseren Schulandachts- und Unterrichtspsalmen zurück und wollen im Folgenden einige Beispiele von Psalmen, die mehr oder weniger sicher als Schulandachts- oder Unterrichtspsalmen gedeutet werden können, geben.

IV. Für die Schulandachtspsalmen nehmen wir unseren Ausgangspunkt bei Ps. 19 B. Dieser Psalm zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil (v. 8—11) enthält einen Preis des Gesetzes und steht dem Stile nach etwa zwischen dem Hymnus und dem Weisheitsgedicht. Durch diese Einleitung verrät sich der Dichter schon als ein Gelehrter. Nicht nur deutet der Stil darauf hin. Eine solche herzliche Freude am Gesetz hat man nur bei einem finden können, der das Gesetz genau studiert und ihm sein ganzes Leben gewidmet hat.

Aber noch deutlicher spricht der zweite Teil (v. 12—15). Dieser Teil bildet das eigentliche Gebet. Zuerst bezeugt der Betende seine persönliche Ergebenheit für die Rechte Jahwes, daß er sich durch sie vermahnen läßt. Denn er weiß, daß ‚auf ihrer Bewahrung steht viel Lohn‘ (v. 12). Dann kommt die Bitte, Jahwe möge ihn von den Geheimsünden der Verirrungen lossprechen — denn wer mag sie merken? (v. 13). Schon hier haben wir deutlich das Gebet eines Lehrers, Gott möge auf den ernsten Willen zur Wahrheit sehen und das menschliche Unvermögen vergeben. Denn man ist ja nur ein Mensch. Auch möge der Betende vor ‚Übermütigen‘ (זדים) verschont werden, daß sie nicht über ihn herrschen (v. 14). Deutlich ist hier das Herrschen der ‚Übermütigen‘ als eine Gefahr für das richtige Verständnis der Rechte Jahwes und für die Bewahrung seiner Gebote angesehen. Die ‚Übermütigen‘ sind also solche, die zum falschen Verständnis des Willens Gottes und dadurch zur Sünde verführen. Es kann kein Zweifel sein, daß der Dichter an irreführende Geister, Dämonen, denkt, die einen

Menschen besetzen und zur Verdrehung des wahren Willens Gottes verführen können. Und nun folgt zuletzt (v. 15) die Bitte, die wir eben vor allem in einem Schulandachtspsalm erwarten, die von R. Nechunja ben-ha-Qana bezeugte:

Laß wohlgefallen
meines Mundes Worte
und meines Herzens
Sinnen dir.

Diese Worte werden gewöhnlich auf den vorliegenden Psalm selbst, besonders seinen ersten Teil, bezogen. M. E. stehen aber die Worte auf einer Linie mit den vorhergehenden Versen und sind als die Bitte des Lehrers vor dem Beginn des Unterrichtes aufzufassen. Die Worte beziehen sich auf den Unterricht. Mit dieser Auffassung wird der ganze Psalm viel inhaltsreicher und sinnvoller. Es stimmt auch mit dem ganzen Gehalt des Psalms gut überein. Denn es ist nur natürlich, daß ein solcher Schulandachtspsalm sich mit dem Unterricht und dessen Gegenstand, *in casu* dem Gesetze, beschäftigt.

Ein ähnliches Interesse an Schule und Unterricht zeigt Ps. 25. Der Dichter betet, daß Jahwe ihm seine Wege kundtue und ihn seine Pfade lehre (v. 4). Er preist Jahwe als gütig und getreu, denn er weist Fehlenden[1] den Weg, führt die Demütigen zurecht und lehrt die Armen[2] seinen Weg (v. 8 f., vgl. v. 14). Der Gottesfürchtige ist für den Dichter derjenige, dem Jahwe den Weg weist (v. 12). Wenn dieser Psalm überhaupt einer Zuhörerschaft gegenüber rezitiert werden sollte und mit dieser Zuhörerschaft vor Augen auch gedichtet worden ist, kann m. E. nicht bezweifelt werden, welcherart diese Zuhörerschaft gewesen ist. Es sind Schüler, die zu den Füßen eines Gelehrten die rechte Gottesfurcht einüben, d. h. in erster Reihe das Gesetz kennenlernen wollen (vgl. v. 12). Dreimal kommt auch im Gedicht die Wurzel vor, die in der jüdischen Ge-

[1] Mit G חֹטְאִים zu punktieren (Gunkel).
[2] אביונים für ענוים (Gunkel).

setzesschule die technischen Ausdrücke für ‚Lehre' und ‚Schüler' gebildet hat, nämlich לִמֵּד (v. 4 und 9). Der Psalm braucht nicht von dem Lehrer vorgetragen worden zu sein. Aber dieser war wohl der natürliche und selbstverständliche Vorbeter dieser Versammlung. So erklärt sich auch am besten die individuelle und persönliche Form. Es ist des Lehrers Gebet.

Der Psalm ist dem Stil nach ein individueller Klagepsalm mit stark hervorgehobenen Buß- und Vertrauensmotiven. Besonders ist das Vertrauensmotiv weit ausgesponnen und hat den Dichter zu Reflexionen über das Gottvertrauen und dessen Lohn veranlaßt. Das stimmt ja gut zu der u. E. wahrscheinlichen Situation des Psalms: Ein Lehrer spricht, seine Schüler hören zu.

Aber die Klage? Wie fügt sich die Klage in diese Situation hinein? Es wird über Feinde geklagt, die den Beter in Drangsal und ‚Herzensnot' versetzt haben; sie sind zahlreich und hassen ihn mit gewaltigem Haß (v. 2, 19, 17).

Jetzt soll zunächst daran erinnert werden, daß vieles einfach übernommener Stil sein kann (vgl. oben). Wenn unser Dichter vom gewaltigen Haß seiner Feinde und deren Zahl spricht, so darf man nicht gewiß sein, daß diese Züge der Wirklichkeit entsprechen. Im Gegenteil. Da wir eben diese Züge in den altisraelitischen Psalmen immer wieder antreffen, muß man sehr vorsichtig sein und die Art der Feinde auf dieser Grundlage nicht allzu konkret bestimmen wollen.

An irgendeinen oder irgendeinige wird der Dichter aber doch mit diesen Feinden gedacht haben. Welche Feinde mag ein Gelehrter gehabt haben?

Das lehrt uns ein anderer Schulandachtspsalm, nämlich Ps. Sal. 4. Dieser Psalm ist ein vom individuellen Klagepsalm stark beeinflußtes Gedicht, das sich aber eben durch die Feindesschilderung als ein Schulpsalm verrät. Zu dieser Bestimmung des Psalms stimmt auch der Schluß, der wie ein kleines Lehrgedicht aussieht.

Der Feind, über den hier geklagt wird, ist *ἐν συνεδρίῳ ὁσίῳ* zu finden (v. 1). Dieses *συνέδριον* übt zugleich das Gericht aus (v. 2 f.).

Daher irrt man wohl nicht, wenn man darin den Hohen Rat zu Jerusalem sieht.[1] Im Hohen Rat sitzt also einer, der nach des Beters Ansicht mit seinen Worten und Verurteilungen nicht in Übereinstimmung lebt (v. 2 ff., 10). Er redet fromme Worte und verurteilt streng wie im frommen Eifer, selbst ist er aber voll Sünde und Unreinheit. Er ist ein Heuchler und wird mit den ‚Menschenknechten' (*ἀνθρωπάρεσκοι*) zusammengefaßt (v. 7 ff.).[2] Unwillkürlich denkt man an einen, der — jedenfalls nach des Beters Ansicht — durch Schmeichelei und Intrigen unberechtigt im Hohen Rat Aufnahme gefunden hat. Vielleicht hat der Beter selbst gehofft, den ledigen Platz im Rate einzunehmen, mußte sich aber von diesem ‚Heuchler' überholt sehen.

Im Hohen Rate sitzen aber verschiedene Leute. Die meisten waren wohl ‚Schriftgelehrte'. Daneben haben sich (gesetzeskundige) Priester und Leviten gefunden, und wahrscheinlich auch ‚Älteste', Familienhäupter. Zu welcher Kategorie gehört der ‚Feind' in Ps. Sal. 4?

Weiter hören wir nun von ‚diesen Leuten', daß sie trügerische Reden führen (*παρελογίσατο ἐν λόγοις*, v. 14), arglose Seelen irreführen (*ψυχὰς ἀκάκων παραλογισμῷ ὑπεκρίνοντο*, v. 25) und bestrebt sind, der Frommen[3] Weisheit durch gesetzeswidrige Reden zu zerstören (v. 11).

Es kann jetzt keinem Zweifel unterliegen, daß hier ein Lehrer von Kollegen einer anderen Schule und einer anderen — wie es scheint milderen (vgl. v. 12 f. und den Ausdruck ‚Menschenknechte') — Richtung spricht. Wir wissen ja, daß nicht nur friedliche Diskussionen,

---

[1] Vgl. Kittel bei Kautzsch: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II, S. 134 Anm. b.

[2] ‚Der Psalm zeigt einen eigentümlichen Wechsel von Singular und Plural.' Aber es ist wohl wahrscheinlich, daß der Beter einen Bestimmten im Auge hat. Es gehört ja mit zum Stile der individuellen Klagepsalmen, über eine Mehrheit von Feinden zu klagen (vgl. Mowinckel: Psalmenstudien I, S. 96 f.). Und es ist sehr natürlich, in Verbindung mit diesem einen sich über ‚solche Leute' im allgemeinen zu beklagen.

[3] Für *ἀλλήλων* lese man *λαῶν* = עמים und nehme dies als Textfehler für תמים (Kittel).

sondern auch bittere Streitigkeiten zwischen den verschiedenen Schulen im Judentum stattfanden. Und daß ein Gelehrter im alten Stile der Klagelieder Gott gebetet habe, er möge seine ‚gottlosen‘ Gegner ausrotten, ehe sie allzu viele Seelen irreführten, darf nicht als unwahrscheinlich angesehen werden. Er konnte ja auch seine Schüler nicht genug vor diesen ‚Abtrünnigen‘ warnen. Auch das Gebet und die Andacht konnten dazu benutzt werden. Unser Verfasser fühlt sich dazu, wie wir sahen, vielleicht persönlich übergangen und sieht mit Unruhe, daß sein Gegner Eingang im Hohen Rate gefunden hat. Dann versteht man wohl, daß er in so harten Worten den Untergang seines Gegners herbeiwünscht. Übrigens fordert das auch der Stil.

Mit Ps. 19 B sehr nahe verwandt ist Ps. 119. Nur tritt das Interesse am Gesetz hier noch deutlicher hervor. In jeder Zeile des 176zeiligen Psalms wird das Gesetz unter verschiedenen Namen genannt, und das oben zu Ps. 19 B Gesagte muß auch hier gelten: der Verfasser hat das Gesetz genau studiert und ihm sein ganzes Leben gewidmet. Er ist ein Gelehrter. Das bezeugt er auch selbst zu wiederholten Malen. Tag und Nacht sinnt er über Gottes Ordnungen (vgl. v. 11, 15, 23, 55, 78, 104, 148 usw.). Ja er kann sogar von sich selbst sagen, er sei klüger geworden als alle seine Lehrer, er habe mehr Einsicht als Greise (v. 99 f.). Daraus schließen wir, daß er mehr als ein gewöhnlicher ‚studierter Mann‘ ist. Offenbar spricht hier ein G e s e t z e s l e h r e r, der selbst Schüler gehabt haben wird.

Schon diese Züge deuten darauf, daß der Psalm in der Schule zu Hause ist und bei einer Andacht im Lehrhause vom Lehrer vorgetragen worden ist. Zu dieser Bestimmung der Situation des Psalms stimmt nun genau, daß die Bitte um Belehrung einen sehr breiten Raum einnimmt. Der Verfasser bezeugt immer wieder, daß er das Gesetz, die Ordnungen oder Satzungen oder Zeugnisse Jahwes liebe, daß sie ihm besser als vieles Gold und Silber seien (v. 14, 16, 20, 24, 30, 31, 40, 47, 54, 70, 72, 77, 92, 97, 111, 113, 119, 127, 140, 159, 163, 167). Darum ‚lehre mich deine Satzungen‘, ‚verbirg mir nicht deine Gebote‘, ‚unterweise mich über den Wandel in

deinen Ordnungen' usw.[1] Die Wurzel למד kehrt immer wieder und scheint beim Verfasser recht beliebt zu sein.

Man könnte einwenden, daß ein Lehrer, sogar einer mit starkem Selbstbewußtsein und Autoritätsgefühl (vgl. v. 98—100, 104, 152), es für unwürdig halte, seinen Schülern gegenüber im Lehrhause mit solchem Eifer um Belehrung im Gesetz zu bitten, als ob er es nicht zureichend kenne! Ein solcher Einwand wäre falsch. Denn wo sollte der Lehrer um Belehrung beten, wenn nicht im Lehrhause den Schülern gegenüber? Denn dort betet er nicht nur im eigenen Namen, sondern auch im Namen seiner Schüler. Er ist ihr Vorbeter. Das betende Ich ist also insofern ‚kollektiv' aufzufassen.[2] Wenn die Persönlichkeit des Vorbeters so stark hervortritt wie hier, so deutet das darauf, daß der Lehrer selbst den Psalm gedichtet und darin echtem persönlichen Empfinden Ausdruck gegeben hat.

Auch in diesem Psalm wird über Feinde geklagt, wenn auch diese Klage hinter den Lobpreis des Gesetzes und die Bitte um Belehrung stark zurücktritt; und daß die Feinde derselben Art sind wie in Ps. Sal. 4, m. a. W. daß sie gelehrte Gegner, Vertreter einer anderen und milderen Schule sind, das geht, meine ich, deutlich aus der Feindesschilderung hervor.

Was in der Feindesschilderung am stärksten hervortritt, ist das Verhalten der Feinde gegenüber dem Gesetz, und dabei heißt es nun nicht, daß sie das Gesetz nicht kennen, sondern daß sie von Gottes Geboten abirren (v. 21), das Gesetz verlassen (v. 53),

---

[1] Bitte um Belehrung findet sich v. 10, 12, 18, 19, 26, 27, (29), 33, 34, 64, 66, 68, 73, 124, 125, 135.

[2] In diesem Psalm (wie auch in den Pss. 19 B und 25 oben) stimme ich so weit mit der Theorie Birkelands (Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur, Oslo 1933) überein, als wir beide in gewissem Sinne von ‚Führerpsalmen', d. h. von einem Vorbeter im Namen einer Mehrheit vorgetragenen Psalmen, reden. Birkeland denkt aber für Ps. 119 an einen Hohenpriester als Vorbeter (S. 282 f.). Dagegen spricht aber, daß es nicht eben die Hohenpriester waren, die wegen Gesetzesstrenge und Gesetzeseifers berühmt waren. Dort nehmen die Schriftgelehrten den ersten Platz ein.

brechen (v. 126), nicht halten (v. 136, 158), vergessen (v. 139), nicht erforschen (v. 155).[1] Sie werden in dieser Verbindung auch ausdrücklich ‚Abtrünnige‘ (בֹּגְדִים) genannt (v. 158). Dazu stimmt es auch, wenn es heißt, daß sie mit Lüge fahren (v. 69, 78, 86) und daß Lüge ihr Sinnen[2] ist (v. 118, vgl. Ps. Sal. 4, 14, 25, 11). Dabei denkt der Verfasser wohl an die seines Erachtens falsche Lehre seiner Gegner. In guter Übereinstimmung damit versichert er, daß er die Ordnungen Gottes nicht verlassen habe (v. 87) und jeden ‚Lügenweg‘ (falsche Lehre) hasse (v. 104, 128, 163), und betet, daß Gott den Weg der Lüge fern von ihm halte (v. 29) und ihn nicht von seinen Geboten abirren lasse (v. 10, vgl. v. 37).

Nun werden die Feinde auch זֵדִים (v. 21, 51, 69, 78, 85, 122) und שָׂרִים (v. 23, 161), ‚Übermütige‘ und ‚Fürsten‘, benannt, Benennungen, die teils mit Dämonen (Mowinckel), teils mit Machthabern irgendeiner Art (die meisten) gedeutet werden. Dazu ist erstens zu bemerken, daß diese Benennungen gewissermaßen zum Stil der individuellen Klagepsalmen — und wesentlich in diesem Stile schreibt auch unser Verfasser — gehören (vgl. Ps. 54, 5. 86, 14). Daher müssen wir vorsichtig sein, aus diesen Benennungen etwas über die Art der Feinde in einem so späten Psalm wie dem unsrigen zu schließen (vgl. oben). Zweitens passen diese Benennungen hier, nämlich als Schimpfworte, gar nicht schlecht auch zu unserer Deutung des Psalms. Denn ein Kennzeichen der זדים und שרים ist vor allem der Übermut. Und Übermut ist es, eine Einsicht besitzen zu wollen, die nicht von Gott und dem Gesetz herrührt. Insofern kann ein Lehrer wohl seine Gegner זדים und שרים gescholten haben.

[1] Die Versuche Birkelands, diese Ausdrücke auf auswärtige Feinde (Heiden) zu beziehen, können nicht als gelungen angesehen werden. (S. 283 f. — besonders: ‚Was das Wort „vergessen“ V. 139 betrifft, so besagt es gar nicht, daß die *rᵉšāʿîm* abtrünnige Juden sein müssen, sondern daß die Heiden in ihren Handlungen das Gesetz nicht beachten, d. h. daß sie Rücksicht darauf zu nehmen vergessen.‘)

[2] Lies mit Gunkel und anderen nach G, Theod., Hier. und Pesch. תַּרְעִיתָם für תרמיתם.

Denn seine eigene Einsicht stammt von Gott, die des Gegners dann natürlich nicht.

Weiter hören wir aber von den Feinden, daß sie sich wider den Beter ‚bereden' (v. 23), ihn spotten (v. 42), bald haben sie ihn vertilgt (v. 87, 95), die ihn verfolgen, sind viele (v. 157). Er spricht von אָוֶן und עֹשֶׁק und den ‚Schlingen' seiner Feinde. Wenn auch dies alles wieder zum Stil der Klagepsalmen gehört und deshalb nicht zu wörtlich gefaßt werden darf, muß es doch offenbar dahin gedeutet werden, daß der Verfasser sich persönlich verfolgt glaubt. Daß Lehrer einander persönlich verfolgen, kann man sich ja vorstellen. Wir haben schon gesehen, daß Ps. Sal. 4 vielleicht so zu deuten ist, daß ein Gelehrter sich bei der Besetzung eines ledigen Platzes im Hohen Rate übergangen fühlt und sofort seinen glücklicheren Gegner der Heuchelei und Menschenknechtschaft anklagt. In Ps. 119 deutet vielleicht das häufige Vorkommen des Ausdrucks ‚Lüge' in Verbindung mit der Verfolgung der Feinde (vgl. v. 86: ‚sie jagen mich mit Lüge', v. 78: ‚sie haben mich mit Lüge gebeugt' usw.) darauf hin, daß die ‚Verfolgung' während des (‚falschen') Unterrichtes der Gegner stattfand. Man kann sich leicht vorstellen, daß das Diskutieren der Lehre eines anderen Lehrers recht oft eine persönliche Form angenommen und sich sogar in eine scharfe Anklage gegen den Gegner verwandelt hat. Wahrscheinlich haben auch Lehrer gelegentlich durch Intrigen und ‚Schlingenlegen' versucht, Schüler der anderen an sich zu ziehen.

V. Bei den Unterrichtspsalmen ist es besonders schwierig, im einzelnen zu entscheiden, weil es in der Tat keinen prinzipiellen Unterschied gibt zwischen Unterrichtspsalmen und wirklichen Gebeten. Fast jede Psalmenart kann hier in Betracht kommen. In erster Reihe sind doch die Hymnen für den religiösen Unterricht geeignet. Eben diese geben meistens ein besseres Bild von der Gottheit, als viele belehrende Worte geben können. Wir haben schon an einem Beispiel gesehen, daß ein stilreiner Hymnus in eine Weisheitsschrift aufgenommen werden konnte, nämlich Sir. 42, 15—43, 33. Dieser Hymnus ist wahrscheinlich eben für den Unterricht gedichtet

worden. Daß er von den Weisen herrührt, darauf deutet schon der eine Vers 43, 33, der den ganzen Hymnus abschließt mit den Worten: ‚— — und den Frommen hat er Weisheit verliehen.' Aber zweitens steht dieser Hymnus in engster Verbindung mit dem unmittelbar folgenden ‚Preis der Väter der Vorzeit' (44, 1—50, 24). Obwohl dieser Preis der Väter auch viele hymnische Motive enthält und einen typischen Hymnenabschluß hat (50, 22—24), so geht er doch weit über den Rahmen eines Hymnus hinaus und ist am besten als ein ‚bibelhistorisches' Lehrgedicht zu charakterisieren. Wahrscheinlich ist der ganze Komplex 42, 15—50, 24 für den Religionsunterricht gedichtet worden.

Ein Unterrichtspsalm ist wahrscheinlich auch Ps. Sal. 3. Dieser Psalm setzt wie ein Hymnus ein:

Was schläfst du, Seele, und lobst nicht den Herrn?
  Ein neues Lied singet Gott, dem Preiswerten!
Singe und erwache zu seinem Dienst,
  denn Gott gefällt ein Psalm aus frommen Herzen.

Das ist aber alles, was an einen Psalm erinnert. Von nun an geht das Lied im Stile der Weisheitsdichtung fort. Und das Thema des ganzen Gedichts ist die Frage: Worin unterscheidet sich der Gerechte von den Gottlosen? Die Antwort auf diese Frage ist kein persönliches Bekenntnis, sondern eine Lehre, in der auch eine Mahnung liegt: Darin unterscheidet sich der Gerechte von den Gottlosen, daß er auch auf die Irrtumssünden genau achtgibt, um sie zu sühnen. Diese Lehre dient als weitere Begründung für eine andere in der Weisheitsdichtung sehr beliebte Lehre, nämlich die Vergeltungslehre, die hier insofern ein wenig variiert ist, als die Möglichkeit einer Bestrafung auch der Gerechten durch Gott zugegeben wird. Diese Züchtigung sei doch nicht mit der Strafe der Gottlosen vergleichbar, denn Gottes Wohlgefallen hat der Gerechte allezeit (v. 4), des Sünders Verderben ist aber ewig (v. 11). Es kann m. E. kaum bezweifelt werden, daß der Hauptzweck des Psalms die Lehre, die hymnische Einleitung aber nur stilistische

Zier ist, daß der Verfasser m. a. W. die Absicht gehabt hat, nicht einen eigentlichen Hymnus, sondern ein Lehrgedicht zu schreiben.

Überhaupt wird man die Unterrichtspsalmen mit größter Wahrscheinlichkeit unter denjenigen Psalmen zu suchen haben, die mehr oder weniger deutlich einen belehrenden oder ermahnenden Zweck verraten. Solche Psalmen finden wir in der jüdischen Psalmendichtung besonders häufig unter den individuellen Dankpsalmen. Diese sind in der späteren Zeit sehr oft in einem ausgeprägt belehrenden Ton gehalten. Dies braucht nicht — das muß wieder betont werden — mit Notwendigkeit zu der Annahme führen, daß die Psalmen für den Unterricht gedichtet sind. Der belehrende Ton mag andere Gründe haben. Die Gattung der individuellen Dankpsalmen scheint sich als kultische Gattung am längsten am Leben gehalten zu haben. Die Ursachen dazu sind wohl in der einzigartigen Stellung des Dankopfers in jüdischer Zeit zu suchen. Während die anderen Opferarten immer mehr unter den Zwang des Gesetzes gerieten oder, weil sie dort zufällig nicht gefordert wurden, außer Gebrauch kamen,[1] scheint das Dankopfer noch lange eine lebendige Frische bewahrt zu haben, die irgendwie mit der Eigenart dieses speziellen Opfers (ein Festmahl für die ganze Familie nach erfolgter Rettung aus irgendeiner Not) in Verbindung stehen muß. Und während man sich im Kultus gewöhnlich mit den guten alten Psalmen des Tempels begnügt haben wird, scheint das Dankopfer auch hier eine Ausnahme gebildet zu haben. Es scheint eine für besonders fromm gehaltene Sitte gewesen zu sein, daß man zum Dankopferfest selbst einen neuen Psalm dichtete und mit zum Tempel brachte, wo er dann als eine Opfergabe niedergelegt wurde.[2] In vielen Fällen wird aber der Vorgang der gewesen sein, daß der Dankende den Psalm dichten ließ. Denn nicht jeder konnte einen Lobpreis oder ein Gebet in den richtigen Formen machen.

---

[1] Vgl. Mowinckel: Psalmenstudien I, S. 166 f.

[2] Vgl. Mowinckel: Psalmenstudien VI, S. 65 ff.

Das verstanden in dieser Zeit nur die Weisen. Nur sie hatten die dafür nötige gottgegebene ‚Einsicht'.[1] So mögen viele der privaten Dankpsalmen dieser Zeit von Weisen auf Bestellung gedichtet sein. So würde sich der belehrende Ton dieser Psalmen sehr gut erklären.[2]

Immerhin ist es eine Frage, ob nicht in mehreren dieser Gedichte die Belehrung oder die Mahnung der Hauptzweck ist. Daß Motive der Dankpsalmen auch in der Weisheitsdichtung Verwendung finden konnten, ist sehr verständlich. Denn ein hervortretendes Motiv in den Dankpsalmen ist die Begründung des Dankes durch die Erzählung von den persönlichen Erlebnissen des Betenden.[3] Eben dieses Motiv lag aber auch dann am nächsten, wenn ein Weisheitslehrer seine Lehre auf eigene Erfahrung stützen wollte. Daß bei solchen Gelegenheiten auch ein Wort des Dankes und des Lobpreises gesagt wurde, kann man sich ja denken. So ist es durchaus möglich, daß die Form des Dankpsalms in Lehrgedichten absichtlich gewählt worden ist, eben um der Lehre die Stütze der eigenen Erfahrung zu geben.

Ohne Zweifel ein Lehrgedicht ist Sir. 51, 13—30. Und doch könnte der ganze erste Teil des Gedichts (v. 13—22) als ein Dankpsalm aufgefaßt werden. Der Dichter erzählt hier, wie er von seiner Jugend an mit Eifer die Weisheit gesucht hat, wie er um sie gefleht hat in seinem Gebete und wie sein Bemühen belohnt wurde.

---

[1] Die Stelle Sir. 15, 9 f. ist vielleicht als eine Kritik der ‚Amateurpsalmen' zu verstehen. Ob man es auf ihren Stolz schreiben will oder man annimmt, daß sie eine kleine Einkunft vom Psalmendichten hatten, so haben die Weisen gewiß ein natürliches Interesse daran gehabt, daß nur diejenigen Psalmen als gültig anerkannt wurden, die von ihnen herrührten.

[2] Vgl. Mowinckel: Psalmenstudien I, S. 127 f. — Auf dieser Grundlage wird sogar die Annahme möglich, daß auch reine Lehrgedichte wie Ps. 37 und 49 von dem Dichter als Dankpsalmen gemeint sind (vgl. Mowinckel: Psalmenstudien I, S. 127 f.). Dann muß man aber sagen, daß die Dichter ihren Zweck ganz verfehlt haben, indem sie sich die Weisheitsdichtung und deren Stil so einverleibt hatten, daß sie einen Psalm nicht mehr schreiben konnten. Denn als eigentliche Psalmen kommen diese Dichtungen nie in Betracht.

[3] Vgl. Gunkel-Begrich: Einleitung in die Psalmen, S. 268 ff.

Ausgeprägte Dankpsalmmotive finden wir in v. 17 und besonders in v. 22:

Der Herr gab meiner Zunge ihren Lohn,
und mit meinen Lippen will ich ihn dafür preisen.

Daß aber das Gedicht in Wirklichkeit eine Empfehlung der Weisheit auf Grund der eigenen Erfahrung des Verfassers ist, das geht aus dem zweiten Teil des Gedichts (v. 23—30) hervor. Hier folgt die direkte Aufforderung des Lehrers an die Zuhörer, mit demselben Eifer wie er die Weisheit zu suchen:

Kehrt ein bei mir, ihr Ungebildeten,
und verweilt im Hause der Bildung! (v. 22)

Der Zweck des ganzen Gedichts ist offenbar Schüler zu erwerben. Daher wird auch ein Wort von der praktischen Nützlichkeit der Weisheit gesagt:

Hört Unterweisung, wenn's auch nur wenig ist,
und Silber und Gold werdet ihr an ihr erwerben. (v. 28)

Mit Danksagung und Lobpreis hat dies nichts mehr zu tun. Die Einheitlichkeit des Gedichts ist durch die alphabetische Akrostichie gesichert.

Ps. 32 wird von den meisten Forschern zu den individuellen Dankpsalmen gerechnet, und die Möglichkeit einer solchen Auffassung muß zugegeben werden. Der Psalm weist nämlich einige dieser Gattung eigentümliche Züge auf. So begegnet z. B. in v. 3—5 wieder die charakteristische Erzählung von der früheren Not, der Anrufung von Jahwe und der Errettung durch ihn. Auch das Vertrauensmotiv (v. 7) gehört zum Stil der individuellen Dankpsalmen.[1] Der hymnische Schluß (v. 11) weist in dieselbe Richtung.

Der Psalm ist aber ,mit Motiven der Weisheitsdichtung durchsetzt' (Gunkel). Der Anfang hat die Form eines Segensspruches, und besonders v. 8—10 geben zu denken, daß der Hauptzweck des

[1] Vgl. Mowinckel: Psalmenstudien I, S. 126.

Psalms nicht der Dank — der mit keinem Worte direkt erwähnt wird —, sondern die Mahnung ist. Schon in v. 6 mahnt der Dichter, nachdem er von seiner durch Sündenbekenntnis erlangten Rettung erzählt hat:

Darum soll beichten
jeder Fromme bei dir
In der Zeit der Drangsal,
wenn fluten große Wasser.

Diese Worte sind in der Form an Jahwe gerichtet. Aber dem Inhalt nach sind sie eine Mahnung zur Beichte. Und v. 8—10 ist ein reines Lehrgedicht, dessen Inhalt die Mahnung ist, auf Jahwe zu vertrauen und nicht wie ‚ein verständnisloser Esel' zu sein. Der Verfasser spricht hier ganz im Stile der Weisheitsdichtung. Er ist der Erfahrene, der den Unerfahrenen anredet und ihm den rechten Weg weist: ‚Ich will dich lehren und den Weg weisen, auf dem du wandeln sollst' (v. 8). Diese Anrede sozusagen von oben herab ist für die Weisheitsdichtung bezeichnend und von der Anrede eines Gemeindegliedes an die übrigen Gemeindeglieder z. B. im Hymnus deutlich zu unterscheiden.[1] Die Vergleichung des unfrommen Menschen mit einem Tiere gehört auch zum Stil der Weisheitsdichtung.[2]

Die Frage muß man dann jedenfalls erwägen, ob nicht die Motive der Weisheitsdichtung, die wir in diesem Psalm gefunden haben, die Hauptmotive des Gedichts bilden, m. a. W. daß das Gedicht nicht ein Dankpsalm, sondern ein Unterrichtspsalm ist, worin der Dichter (der Lehrer) seine Lehre und seine Mahnung auf eigene Erfahrung stützen wollte.

Ps. 34 zeigt einen ähnlichen Aufbau. Er beginnt wie ein Dankpsalm mit der Aufforderung, Jahwe zu preisen, denn er hat mich auf meine Bitte aus all meinen Ängsten gerettet. Bald geht der Dichter aber in den Stil der Weisheitsdichtung über, indem er auf

---

[1] Im Hymnus immer ‚ihr Gerechte' usw., im Weisheitsgedicht ‚ihr Unverständige', ‚meine Söhne' o. dgl.

[2] Vgl. Gunkel: Die Psalmen zu Ps. 94, 8.

Grund seiner Erfahrungen seine Zuhörer ermahnt, dasselbe wie er zu tun, nämlich Jahwe fürchten und seine Hilfe suchen. Denn:

Der Engel Jahwes lagert sich
rings um seine Frommen und rettet sie.
Schmecket und sehet, daß Jahwe gütig ist!
Heil dem Manne, der sich zu ihm flüchtet! (v. 8 f.)

Und von v. 12 an erscheint ein reines Lehrgedicht mit Ermahnungen, sich fern von Bösem zu halten und Gutes zu tun, denn (v. 17, 16):

Jahwes Antlitz ist wider die Übeltäter,
ihr Gedächtnis von der Erde zu tilgen.
Jahwes Augen schauen auf die Gerechten,
seine Ohren lauschen auf ihr Geschrei.

Die zweite ermahnende Hälfte hat eine neue, für ein Lehrgedicht typische Einleitung (v. 12), und man könnte versucht sein, das Lehrgedicht von dem Dankpsalm zu scheiden und als eine selbständige Dichtung anzusehen. Die Einheitlichkeit des Psalms steht aber fest. Das beweist das Alphabet. Der ‚Dankpsalm‘ soll offenbar nur die Ermahnung unterstützen: Ich hab's erfahren!

Vielleicht sollen auch die Anspielungen auf persönliche Erlebnisse in Ps. 73 nur eine Stütze für die Lehre sein, daß

Eitel Güte ist ‚Gott für den Redlichen‘,[1]
Jahwe denen, die reinen Herzens sind,

daß aber die Gottlosen vergehen, wenn sie auch noch so reich sind.

‚Unterrichtspsalmen‘ finden wir aber besonders häufig unter den Psalmen Salomos. Ihre ursprüngliche Heimat hat die ganze Sammlung in den pharisäischen Schulen[2] zur Zeit unmittelbar oder bald nach dem Sieg des Pompejus über die Hasmonäer und seinem

---

[1] לַיָּשָׁר אֵל statt לישראל (Gunkel mit den meisten).

[2] Ich sehe in den Pharisäern und den Sadduzäern Schulen (vgl. Hölscher: Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion (Gießen 1922), § 93, besonders Anm. 8, S. 220 f.). Nur diese Auffassung entspricht m. E. den Quellen. Ich kann hier nicht näher auf diese Frage eingehen.

Eindringen in Jerusalem (63 v. Chr.). Die Lieder sind in den politischen Kämpfen dieser Zeit stark engagiert, und die Sammlung ist wahrscheinlich als eine Art religiös-politische Streitschrift gegen die Hasmonäer und ihre weltlich gesinnten Anhänger, besonders die Sadduzäer, anzusehen.[1] Die meisten Lieder der Sammlung sind in einem stark polemischen Ton gehalten.

Besonders stark tritt die Polemik hervor in Ps. Sal. 2 und Ps. Sal. 8. Diesen zwei gemeinsam ist die ‚Legende',[2] und zwar sind es die letzten politischen Begebenheiten — die Einnahme Jerusalems durch Pompejus und in Ps. Sal. 2 auch Pompejus' Tod —, die hier erzählt werden. Aus diesen Begebenheiten will der Dichter beweisen, daß Gott derjenige ist, der die Geschichte regiert, und daß er sich dabei als ein gerechter Richter zeigt, der auch die gottlosen Juden von der Erde ausrotten läßt, der aber seine Treue gegen sein Volk eben dadurch beweist, indem die Gerechten nicht mit den Gottlosen weggerafft werden. Der stark polemische Ton der Lieder läßt auf einen bitteren Kampf um diese Fragen schließen, und es kann gar nicht bezweifelt werden, daß die Polemik hier den Hauptzweck bildet, wenn auch der Verfasser in hymnischen Lobpreis ausbrechen kann, der aber auch insofern polemisch ist, als Gott dafür gepriesen wird, daß er die Gottlosen, d. h. die Hasmonäer, vernichtet, die Gerechten (die Pharisäer und ihre Anhänger) aber nur züchtigt. So endet z. B. Ps. Sal. 8, nachdem von Pompejus' Einnahme von Jerusalem und seiner Hinrichtung der Führer und der ‚Weisen im Rate' erzählt worden ist, sehr geschickt mit einem Hymnus (v. 30—40), wo der Verfasser Gott wegen seiner gerechten Gerichte und seiner Treue gegen ‚uns', d. h. die frommen Pharisäer, preist. Ps. Sal. 2 hat einen ähnlichen hymnischen Einschub in v. 16—19. Auch hier steckt Polemik dahinter. Vor allem zeigt sich aber der polemische Zweck

---

[1] Vgl. Ryle and James: Psalms of the Pharisees (Cambridge 1891), S. lix: — — they are intended to deliver the solemn protest of devout Pharisaism against the corrupting influence upon the nation of the surviving members of the Asmonean party.

[2] Vgl. Gunkel-Begrich: Einleitung in die Psalmen, S. 323 ff.

des Gedichts in der ganzen Erzählung. Ein solches Urteil über gleichzeitige Begebenheiten und gleichzeitige Volksgenossen kann nur als Polemik charakterisiert werden. Auch am Schluß wird der polemische Ton deutlich. Nachdem wieder von der Eroberung Jerusalems durch Pompejus und der durch ihn durchgeführten Strafe über die Gottlosen, dann aber von seinem Übermut und schmählichen Tod auf den Bergen Ägyptens erzählt worden ist, wendet sich der Verfasser teils an die ‚Großen der Erde‘ mit der Aufforderung, auf des Herrn Gericht zu sehen, daß es ein mächtiger und gerechter König ist, der den Erdkreis richtet, teils an die Frommen, ‚die den Herrn in Einsicht(!) fürchten‘, mit Aufforderung zum Lobpreis. Denn jetzt hat es sich mit aller Deutlichkeit erwiesen, daß Gott — und zwar in derselben Weise wie die Pharisäer — zwischen Frommen und Gottlosen scheidet.

Ps. Sal. 13 setzt mit einem polemischen Dankpsalm ein:

Die Rechte des Herrn beschützte mich,
die Rechte des Herrn hat unser geschont.
Des Herrn Arm errettete uns vor dem Schwerte, das umging,
vor Hunger und dem Tode der Sünder.
Wilde Tiere haben sie angefallen,
mit ihren Zähnen ihr Fleisch zerrissen,
Und mit ihren Kinnbacken zermalmten sie ihre Knochen.
Aber aus dem allen hat uns der Herr befreit.

Das Ganze bezieht sich auf das von Pompejus bei der Einnahme des Tempels angerichtete Blutbad,[1] und die ‚wilden Tiere‘ sind die Römer, die die ‚Sünder‘, d. h. die Hasmonäer und ihre Anhänger, vernichteten. Die Pharisäer und deren Gleichgesinnte aber, die Pompejus freundlich bewillkommt hatten,[2] wurden natürlich geschont. Was das Gedicht beherrscht, ist aber die aus diesen Be-

[1] Vgl. Josephus Ant. XIV iv.

[2] Josephus Ant. XIV iv. Daß es die Pharisäer waren, die Pompejus bewillkommten, geht aus der allgemeinen Haltung der Pharisäer den Hasmonäern gegenüber hervor (vgl. Josephus Ant. XIII 288, XVII 41, Ps. Sal. 8. 17, 12).

gebenheiten gezogene Lehre, daß die Strafe der Frommen mit der Vernichtung der Gottlosen nicht verglichen werden darf (vgl. Ps. Sal. 3).

Ps. Sal. 15 zeigt dieselbe Mischung von Psalm und Lehrgedicht. Auch dieses Gedicht wird mit einem individuellen Dankpsalm eingeleitet, und der Psalmencharakter tritt hier noch stärker hervor, als der Verfasser sich direkt an Gott wendet und ihn in der 2. Person anredet. Von v. 7 an ist aber das Gedicht ein reines Lehrgedicht über das entgegengesetzte Schicksal der Gottlosen und der Frommen. Auch hier wird vom Tode der Gottlosen durchs Schwert geredet, von dem aber die Gerechten gerettet werden. Die Sünder werden von kriegskundigen Feinden erfaßt, die aber den Herrn fürchten, finden Barmherzigkeit. Den beiden Psalmen Ps. Sal. 13 und Ps. Sal. 15 gemeinsam ist die Lehre: Die Gerechten werden wohl gezüchtigt, aber nicht mit den Gottlosen vertilgt. Dies hat sich jetzt wieder erwiesen, indem die gottlosen Hasmonäer und ihre gottlosen Anhänger vernichtet, die Frommen aber, d. h. die Pharisäer, geschont wurden. Zugleich hat sich vor aller Welt erwiesen, wer Gottes Wohlgefallen hat und wer somit die wirklich Frommen sind: das sind die Pharisäer.

Stark polemisch ist auch Ps. Sal. 4, wie wir schon oben gesehen haben. Die Gegner dieses pharisäischen Dichters sind die Sadduzäer, deren mehr weitherzige religiöse Anschauungen einem Pharisäer leicht als ‚Menschenknechtschaft‘ erscheinen konnten. Andererseits waren die Sadduzäer wegen der Strenge in ihren Verurteilungen bekannt (Josephus). Wir haben oben das Gedicht als einen Schulandachtspsalm gedeutet. Es ist aber wohl möglich, daß das Gebet nur eine Form ist, in die der Dichter seine Polemik gekleidet hat.

Für den ‚Platz im Leben‘ dieser religiös-politischen Polemik der Pharisäer ist ohne Zweifel an ihre Schulen zu denken. Hier dürfen wir zu dieser Zeit eine hitzige Propaganda gegen die Hasmonäer und die Sadduzäer voraussetzen. Hier sind wohl auch unsere Psalmen nicht nur einmal, sondern zu wiederholten Malen den Schülern und zufälligen Zuhörern vorgetragen worden.

Wer war Gilgameš?

Von
Sigmund Mowinckel, Oslo.

1. Jeder Orientalist kennt Gilgameš, den Helden des Gilgameš-Epos oder des Zwölftafelepos, den angeblichen König von Uruk einmal in der alten Sagenzeit.

Wer war dieser Held des Epos, ehe er der Eposheld wurde?

2. In dem Buche von A. Ungnad und H. Gressmann: Das Gilgamesch-Epos [= Forsch. z. Relig. u. Lit. d. A. u. N. T., Heft 14], S. 82 f., Göttingen 1911, sagt Gressmann: ‚Der Name des Gilgameš ist auch außerhalb des nach ihm bezeichneten Epos überliefert. Er begegnet uns zuletzt in einer syrisch geschriebenen Liste der babylonischen Könige von Theodor bar Choni (um 893 n. Chr.). Ferner weiß die griechische Sage von der wunderbaren Geburt eines Knaben Gilgamos, der später Herrscher der Babylonier ward. Unter den einheimischen Traditionen ist von besonderer Wichtigkeit die sumerische Inschrift einer Steintafel, wonach *Ana-am* „die Mauer von Uruk, den alten Bau des Gilgameš, wiederhergestellt hat". Der hier genannte Anam lebte kurz vor Hammurabi. Wenn schon zu seiner Zeit die Stadtmauer als das Werk des Gilgameš betrachtet wurde, so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß dieser ein historischer König des dritten vorchristlichen Jahrtausends war.' — Ungnad gibt in demselben Buche die betreffenden Textstellen genauer an, s. ebd., S. 76 f. — Und in Gressmanns Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, 2. Aufl., Berlin-Leipzig 1926, sagt Ungnad, der den Text übersetzt hat, S. 151, Anm. a: ‚Eine Steintafel eines „Ältesten von Uruk" erzählt von einer Mauer, dem alten Werk des Gilgameš. Auch sonst, in Omina und Herrscherlisten, finden wir den Helden des Epos genannt. Danach dürfte G. eine historische Persönlichkeit gewesen sein.'

Auch Unger in Reallex. d. Vorgesch. scheint derselben Ansicht zu sein, s. Artikel Gilgamesch und Engidu.

Gressmann gibt aber zu, daß seine obige Betrachtung kein zwingender Grund ist. Er verweist auf den Ausdruck ‚Kyklopenmauer‘ und auf die Tradition von Apollon und Poseidon als Erbauern der Stadtmauer Troias und von Amphion und Zethos als Erbauern der Mauer von Theben. ‚Weil Gilgameš ein Riese an Kraft war, so mochte man schon um 2000 v. Chr. die gewaltigen uralten Mauern von Uruk auf ihn zurückführen. Notwendig historisch brauchen nur eben diese Stadtmauern zu sein.‘

Das ist gewiß eine richtige Betrachtung.

Daß ᵈGilgameš in der Inschrift des Utuḫegal von Uruk[1] (um 2400 v. Chr.) als der ‚Beschützer‘ des Königs und Sohn der Göttin Ninsun bezeichnet wird, ist gewiß kein Beweis für seine Geschichtlichkeit. Ebensowenig, daß die etwa zur Zeit der ersten Dynastie von Isin aufgestellte Königsliste ihn als einen König von Uruk betrachtet und ihm einen Vater Lilla(l), ‚Herr der Stadt Kul-ab‘, gibt; denn dieses Epitheton ‚Herr der Stadt N. N.‘ deutet doch wohl ziemlich sicher darauf hin, daß jener Lilla(l) ein Gott und kein Mensch ist.

3. Meiner Ansicht nach gibt es wichtige Gründe für die Annahme, daß Gilgameš keine geschichtliche Person ist.

In den babylonischen Königslisten über die erste Dynastie von Uruk,[2] unmittelbar ‚nach der Sintflut‘, kommt Gilgameš als Nr. 5 von zwölf Königen vor. Er figuriert hier mit einer Regierungszeit von 126 Jahren; die vorhergehenden vier haben meistens noch märchenhaftere Regierungszeiten: 325, 420, 1200 und 100 Jahre. Erst mit Gilgameš' Nachfolger Ur-nungal fangen die realistischen, geschichtlich sein könnenden Regierungslängen an: 30, 15, 9, 8, 36, 6 und 36 Jahre. — Das spricht für folgende Annahme: Ur-nungal ist die erste geschicht-

[1] Revue d'Assyriologie 9, S. 115; P. Deimel, Pantheon Babylonicum, s. v. Gišbilgameš, S. 95 f.

[2] Hier nach Meißner, Babylonien und Assyrien II, S. 441 angeführt.

liche Person unter diesen Königen; die früheren fünf Könige der Liste sind mythische oder sagenhafte Figuren.

Diese Folgerung wird wesentlich gestützt durch Beobachtung der Art der mit Gilgameš zusammengestellten Personen. Ihm unmittelbar vorauf geht Dumuzi, der bekannte Vegetationsgott. Vor ihm steht Lugalbanda, der Gott des Königshauses von Uruk. — Die nächstliegende Folgerung hieraus ist, daß auch Gilgameš ein vermenschlichter Gott ist.

4. Für diese Folgerung sprechen auch andere und positivere Instanzen.

In der altakkadischen und noch in der assyrischen Rezension des Epos ist Gilgameš ein Sohn der Göttin Ninsun, und im Tempel Egalmaḫ sucht er seine Mutter auf. Wie oben erwähnt, ist sein Vater Lilla(l) wahrscheinlich auch ein Gott, einer jener zahlreichen, wenig charakterisierten Lokalgottheiten des babylonischen Pantheons. — Es ist übrigens bemerkenswert, daß G. meistens keinen Vater hat, er ist *ἀπάτωρ*, wie übernatürliche Wesen es meistens sind.

Ferner ist zu sagen, daß schon die Fara-Tontafel (etwa um 2800) ihn als Gott bezeichnet (nach Unger).

Auf dem in Boghazköi gefundenen Bruchstück des Epos in mittelakkadischer Sprache (Übersetzung von Ungnad in AOTB² I, S. 195) wird einmal ᵈGišgimmaš — so heißt der Held hier — als ‚jener Gott' bezeichnet. Ungnad knüpft daran die Bemerkung (ebd., Anm. b): ‚Das Determinativ „Gott" haben in den altbabylonischen und hettitischen Fragmenten alle Helden.'

Überhaupt ist zu bemerken, daß Gilgameš auch in der assyrischen Rezension des Epos, wo seine Gott-mensch-lichkeit und seine Sterblichkeit ausdrücklich betont wird — ‚zwei Drittel von ihm ist Gott, ein Drittel ist (jedoch) Mensch' —, immer mit dem Gottesdeterminativ 𒀭 *dingir*, bzw. *ilu* geschrieben wird. — Nun kann man sagen, und sagt man auch meistens: das beziehe sich nur auf den ersten Bestandteil seines theophoren Namens, ᵈGiš (ᵈGil), ebenso wie die Schreibung ᵈEnki-du sich auf den (angeblichen!) ersten Bestandteil ᵈEnki = Gott Enki = Ea beziehe. Diese Frage kann

erst in Verbindung mit einer sprachlichen Deutung der Namen ihre Beantwortung finden.

Zu unterstreichen ist aber hier diese ausdrückliche Betonung seiner Zweidrittelgottheit, die als Tatsache hingestellt wird, ohne daß wir ein einziges Wort zur Erklärung hätten, wie und warum Gilgameš Zweidrittelgott ist. Hier scheint eben ein Rest einer älteren Vorstellung vorzuliegen, nach dem er tatsächlich ein Gott war.

Nun ist allerdings im Bewußtsein der alten Orientalen die Grenze zwischen ‚Gott' und ‚Mensch' weit weniger scharf als bei uns. Das ist eben die Voraussetzung der orientalischen Königsvergottung. Der Gebrauch des Gottesdeterminativs von den besungenen Helden der Vorzeit ist aber doch wohl etwas anderes als die Apotheosierung des regierenden oder soeben verstorbenen Königs. Der erwähnte Gebrauch geht doch wohl auf die Vorstellung zurück, daß jene Helden der Vorzeit in eine andere Kategorie gehören als die Menschen. Sie sind eben, wie auch die epischen und mythischen Helden der Griechen, Heroen, Götter, zwar Götter zweiten Ranges, aber doch Götter, auch wenn sie im Mythus und Epos als sterblich und verstorben gelten; der Grieche weiß wohl, daß er vielen seiner Heroen Kultus spendet. Das heißt eben: sie sind wirkliche Götter. — In eine ähnliche Kategorie gehören offenbar im Bewußtsein der altbabylonischen und hettitischen Schreiber die Helden des Epos.

Freilich sind auch bei den Griechen nicht alle Heroen der epischen Dichtung oder der theologischen Systeme wirkliche ursprüngliche Kultusgötter gewesen. Und das ist eben, was ich in diesem Zusammenhange mit ‚Gott' meine: ein wirklicher Kultusgott, nicht nur ein lediglich in der Dichtung oder in der Theologie existierendes Wesen von übernatürlicher Kraft und ‚Mana' und insofern dem Attribute ‚Gott' würdig.

Wie ist es in dieser Beziehung mit Gilgameš?

5. Meine These ist eben, daß er einmal ein wirklicher ursprünglicher Kultusgott gewesen ist.

Dafür, daß ^{d}Gilgameš ein wirklich verehrter Gott gewesen ist, spricht der Umstand, daß man ihm Weihegeschenke gestiftet hat;

mehrere ihm geweihte und mit diesbezüglichen Inschriften versehene Keulenknöpfe wurden gefunden (s. Unger in Reallex. d. Vorgesch.).

Andere Belegstellen dafür, daß der Gott Gilgameš oblationes accipit, gibt Deimel, Pantheon Babylonicum, S. 96.

In dieselbe Richtung weist der Umstand (s. Unger, ebd.), daß es theophore Personennamen gibt, die mit seinem Namen zusammengesetzt sind, z. B. Ur-^{d}Gilgameš (wohl Ur-^{d}Gišgimmaš zu sprechen, s. unten).

In der Tat spricht auch die Utu-ḫegal-Inschrift deutlich für die Göttlichkeit des Gilgameš; wenn der König hier sagt: ‚der Gott Gilgameš, der Sohn der Göttin Ninsun, wurde mir zum Beschützer gegeben', so kann der Sinn doch nicht zweifelhaft sein. So spricht man von dem Gotte, von dem man sich getragen weiß und den man dafür verehrt.

Hier ist ferner auf die Stelle Sm 1371 + Sm 1877[1] hinzuweisen, wo er als Gott, König und Richter, dem Šamaš, der Oberrichter, Szepter und Entscheidung übergeben hat, gefeiert wird. — Hier wird Gilgameš nicht nur als Gott angerufen und um Hilfe gegen ‚Krankheit' gebeten, sondern es wird auch ausdrücklich gesagt, daß er Kultus genießt:

Ich habe dir herrlich gemacht [.......],
[habe dir] reines Upuntu-Mehl [hingeschüttet],
habe dir Lammopfer geopfert [.....],
habe dir ein Festkleid dargebracht [....] usw.

Ein angerufener Gott ist aber nicht immer ein kultisch gefeierter Gott; er kann auch ein deus otiosus sein. Hier kommt aber hinzu die Stelle Maqlû I 37 ff., wo der Gott Gilgameš als ‚Herr der Beschwörungen' der Hexen, *bêl mamêtikunu*, der die Macht der bösen Beschwörungen brechen kann, erwähnt wird[2]. — Und während die erstgenannte Stelle nichts über den besonderen Charakter des Gottes Gilgameš aussagt, sondern ihn nur in allgemeinen Gottesepitheten feiert, setzt die Maqlû-Stelle ihn in ausdrückliche Beziehung zu der

[1] Siehe Jensen, KB VI 1, S. 266 f.

[2] K. Tallquist, D. assyr. Beschwörungsserie Maqlû.

Erde; Tallquist (a. o. O., S. 120) umschreibt den Sinn der betreffenden Worte so: ‚der Gott Erde-Gilgameš'.

Endlich ist noch zu sagen, daß auch ein Tempel des Gilgameš, *e-é-bar* ^{d}*Giš-(gibil-)gim-miš*, erwähnt ist, s. Deimel, S. 96.

Wenn Gilgameš nach alledem eine geschichtliche Person gewesen sein sollte, so müßte man annehmen, daß er ein vergöttlichter König sei, und das ist wohl auch die übliche Annahme; nur Deimel nimmt ausdrücklich von dieser Hypothese Abstand.

6. Hier müssen wir aber zuerst darüber Klarheit gewinnen, wie der Held des Epos eigentlich heißt.

Eine Zusammenstellung der vorkommenden Schreibweisen und Namensformen gibt Deimel. Hier sind jedoch nicht die Boghazköi-Texte vertreten — die waren seinerzeit noch nicht bekannt. Schon damals wußte man aber, daß der Held in der ältesten uns zugänglichen Rezension des Epos, der altakkadischen, Giš heißt, mit dem Gottesideogramm geschrieben ^{d}*giš*. Daß das eine wirkliche Variante, nicht nur eine verkürzte Schreibung der in der assyrischen Rezension üblichen Schreibweise ist, darin hat Ungnad ohne jede Frage recht.

In den in Boghazköi gefundenen Texten, sowohl in der mittelakkadischen Rezension (Textausgabe KUB IV, Nr. 12) als in der hettitischen Übersetzung (Text KUB VIII, Nr. 51, 53, 48), wird der Name ^{d}*Gis-gim-maš* geschrieben; das dritte Zeichen wird gelegentlich *ban* fehlgeschrieben.

Die jetzt übliche Aussprache ^{il}Gil-gameš glaubte man bisher sei mit der Schreibung der assyrischen Rezension beabsichtigt. — Es ist diese Zeichengruppe, die man ursprünglich IṢ- (bzw. IZ-) ṬU-BAR, Izdubar, las. Nach einem Syllabar (Bab. and Orient. Rec. IV 264[1]), wo die genannte Zeichengruppe mit = ^{ilu}*gi-il-ga-meš* gleichgesetzt wurde, hat man eine Zeitlang allgemein angenommen, der Name des Helden sei Gilga-

[1] Nach Ungnad, Das Gilgamesch-Epos, S. 76 zitiert. Die Stelle ist = Meißner, Seltene assyrische Ideogramme, 4035.

meš; andere Instanzen schienen das zu bestätigen (s. unten). Gestützt auf die Gleichung in CT XII, Pl. 50, K 4359, Z. 17: *giš-ṭu-maš-si* 𒄑 𒁶 𒁇 𒋛 = *Gišbil-ga-[meš]* 𒄑 𒉋 𒂵 𒈨𒌍 [. . . . .] nahm man an, daß (𒀭) 𒄑 𒁶 einen Gottesnamen ᵈGil und 𒁇 den *-gameš* repräsentiere (s. Jensen, KB VI 1, S. 116). Schon 1911 stellte aber Ungnad (a. o. O.) die Frage, ob nicht die Schreibung 𒄑 𒁶 𒁇 phonetisch gemeint sei, indem *is* zugleich als *giš*, *ṭu* als *gi* und *bar* als *maš* gelesen werden könnten, somit ᵈGišgimaš. So auch P. Deimel in Pantheon Babylonicum, Rom 1914. — Nach den Schreibungen in den Boghazköi-Texten scheint es mir ganz unzweifelhaft, daß Ungnad hiermit prinzipiell im Recht ist. Nur ist wohl als Lesung des Zeichens 𒁶 nicht *gi*, sondern *gim* anzunehmen (s. Thureau-Dangin, Le Syllabaire Accadien, 1926; Les Homophones Sumeriens, 1929). Der Name des Helden ist in der mittel- und spätakkadischen Zeit ᵈGišgimmaš.

Daß jedenfalls der erste Teil dieses Namens, *Giš-*, ein Gottesname ist und identisch mit dem ganzen Namen in der altakkadischen Rezension, ist anerkannt.

Was nun den ersten Teil des Namens, den Gottesnamen *ᵈgiš-*, betrifft, so ist zu beachten, daß die Form Gilgameš, *ᵈgi-il-ga-meš*, soweit ich sehen kann, nur ein einziges Mal vorkommt, nämlich in der oben erwähnten Stelle M 4035 (s. Deimel, Pantheon Babylonicum). Man könnte demnach fragen, ob diese Form ᵈGil- überhaupt etwas anderes als eine gelehrte Spielerei irgendeiner Art sei. — Doch ist zu verweisen auf die Namensform in der griechischen Sage bei Aelian, De nat. anim. XII 21 ‚Gilgamos' und ebenso auf die allerdings verschriebenen Formen bei Theodor bar Choni (s. oben): גמיגמוס und גלמגוס.[1] Man wird demnach eine Form *Gil-*gameš als einmal existierend anzuerkennen haben, obwohl die Form jung zu sein scheint. Sie ist jedenfalls dem *Giš-* gegenüber sekundär und kann als aus *Giš* entstanden aufgefaßt werden; nach Ungnad ist Übergang von *š* zu *l* ‚ein im Sumerischen häufiger Lautwandel' (a. o. O., S. 76). —

[1] Siehe Gressmann, Gilgamesch-Epos, S. 83; Deimel, Pantheon Babylonicum.

Daß auch dies Gil- einen Gottesnamen = Giš- repräsentiert, ist allgemeine Annahme. Ob aber der für sich existierende Gottesname jemals *Gil gelautet habe, darf als sehr zweifelhaft gelten; ein Gottesname *Gil ist sonst nicht bezeugt.[1] Der Übergang *giš-* > *gil-* scheint somit nur in dem zusammengesetzten Namen Gišgimmaš > Gilgameš stattgefunden zu haben.

Weit häufiger sogar als *ᵈGiš-* ist als erstes Glied der Name *ᵈGiš-bil* (*-bil*) 𒀭𒄑𒉋 (bzw. 𒉈). — Auch dieses Giš-bil faßt man gewöhnlich als einen Gottesnamen auf, s. Ungnad oben, ebenso Jensen, KB VI 1. Es ist aber zu beachten, daß ein solcher Gottesname, nach Deimel, Pantheon Babylonicum zu urteilen, fast nicht für sich allein vorkommt, sondern, mit ein paar Ausnahmen, nur als Teil des Namens Giš-bil-ga-mes/š. Wir werden unten auf diesen Gott zurückkommen und sehen, daß Giš und Giš-bil identisch sind. — Hier sei nur erwähnt, daß man kaum dieses Giš-bil als lautliches Zwischenglied zwischen Giš- und Gil- annehmen kann; es fragt sich nämlich, ob die Aussprache Giš-bil richtig ist.

Der zweite Bestandteil des Namens tritt in mehreren Formen auf; s. die Übersicht bei Deimel. — Solange man meinte, davon ausgehen zu dürfen, daß Gilgame/iš die richtige Aussprache des Namens war, lag es nahe, in diesem *-game/iš* eine Verbalform zu sehen, sei es, daß man an eine akkadische Permansivform eines Verbs **gamāšu* ‚der Gott Gil tut so und so' (Jensen im Kolleg 1912), sei es, daß man an ein sumerisches Verb dachte, ‚der Gott Gil möge . . .' (Ungnad). — So lag es auch nahe zu denken, wenn man davon ausging, daß Gilgameš ein Mensch sei und demnach auch einen menschlichen theophoren Namen hatte. Andererseits liegt es auf der Hand, daß schon die alten Babylonier und Assyrier auf solche Gedanken kommen mußten, sobald sie Gilgameš als einen historischen Menschen betrachteten, der demgemäß auch einen Namen des üblichen Namentypus getragen habe; dann war es einfach selbstverständlich, den

---

[1] Deimel hat zwei mit *ᵈgil* anfangende Namen, die aber beide fragmentarisch sind; *gil-* scheint hier nur ein Teil des betreffenden Namens zu sein, kein selbständiger Gottesname.

Namen als einen theophoren zu behandeln und ihn in Gottesname + Verbalform zu zerlegen. — Daß aber diese Zerlegung falsch ist, geht wohl negativ daraus hervor, daß man jenes *-gami/eš* weder aus dem Akkadischen noch aus dem Sumerischen erklären kann.

So werden wir anzunehmen haben, daß der Name aus drei Bestandteilen besteht: ^{d}*Giš* (bzw. ^{d}*Giš-bil*) + *gim* (bzw. *ga*) + *maš* (bzw. *mes*, *meš*, *miš*, *miš*).

Als zweiten Bestandteil finden wir in den altbabylonischen Texten meistens *gim* (von Deimel gi_7 gelesen); daneben aber auch (schon in der Ana-am-Inschrift) *ga*, bzw. ga_8, und . Die Form *gim*, mit *-i*-Vokal, wird auch von allen Rezensionen des Epos sowie von anderen, älteren und jüngeren Zeugen gestützt (s. die Belege bei Deimel).

Als dritten Bestandteil bieten die meisten alten Zeugen , was sowohl *mes* als *miš* gelesen werden kann. Der *š*-Laut statt *s*-Laut wird gestützt von der jüngeren Form ^{d}*Gi-il-ga-meš* (Meißner 4035), die mit geschrieben wird und übrigens auch mit *i* gelesen werden kann: *miš*. Auch die Form Gišgimmaš stützt den *š*-Laut. Dieser darf somit als sicher gelten. — Was den Vokal betrifft, so kommt *a* () neben *i* vor, besonders in dem Epos, aber auch sonst.

Man darf als relativ ursprüngliche Form des erweiterten Namens ^{d}*Giš-gim-maš* vermuten, denn diese erklärt am besten die vorliegenden Nebenformen. — Indem wir *e* als Variante zu *i* betrachten können, haben wir drei Typen: *i-i-i*, *i-i-a*, *i-a-i*: Gišgimmiš, Gišgimmaš, Gišgamiš. Das dürfte zeigen, daß ein *a*-Laut mit zum Worte gehört; die Form *i-i-i* dürfte durch Vokalassimilation entstanden sein; volksetymologische Angleichung der letzten Silbe an *mi/eš* = Menge, Massenhaftigkeit dürfte mitgewirkt haben. — Dasselbe dürfte von der Form *i-a-i* gelten, worauf unten zurückzukommen ist. — Da der poetische Sprachgebrauch ohne Zweifel konservativer als die Prosa ist, so darf man auch aus diesem Grunde die Namensform des Epos: Gišgimmaš als die ursprünglichere betrachten.

Wie dem nun auch sei, so ist es, wie schon Ungnad mit Recht bemerkt hat, unmöglich, den Namen ^{d}Giš der altakkadischen

Rezension als graphische Abbreviatur von ^{d}Gišgimmaš (^{d}Gišgamiš) zu betrachten. — Aber auch nicht als sprachliche Verkürzung des längeren Namens kann man die älteste epische Form ^{d}Giš ansehen. Auch hier dürfte sich der Konservatismus der poetischen Tradition geltend gemacht haben.

Wollen wir somit eine Erklärung der ursprünglichen Gestalt des Gilgameš geben, so müssen wir unseren Ausgangspunkt von dem mutmaßlich ältesten Namen des Helden nehmen. Das ist der einzig richtige methodische Weg.

Das heißt, wir müssen von dem Namen ^{d}Giš ausgehen. — Das ist in der Tat auch Deimels Ansicht, wenn wir auch nicht seiner Erklärung des Namens des Helden zustimmen können.

Auf das Verhältnis zwischen ^{d}Giš und ^{d}Gišgimmaš usw. müssen wir dann später zurückkommen.

7. Wer ist Giš?

Zunächst ist zu sagen, daß alle oben angeführten Gründe für die Göttlichkeit des Gilgameš auch in bezug auf Giš geltend sind. Giš wird immer mit dem Gottesideogramm *il* geschrieben, somit ^{dingir}*Giš*, ‚der Gott Giš‘.

Von diesem Gotte Giš vermutet Ungnad (a. o. O., S. 76), unter Berücksichtigung der oben genannten Schreibung *Giš-bil* und diese beiden Formen dem *Gil-* gleichsetzend, daß er ‚wohl mit dem Feuergotte Gibil identisch‘ sei. — Das kann man unmöglich so kurzerhand behaupten.

Jensen dagegen hat, indem er ebenfalls das vermutete Gil- in ^{d}*gil-ga-meš* dem ^{d}*Giš-bil* gleichsetzte, in diesem Gotte Gil oder *Giš + bil* einen Gott des grünen Laubes, der alljährlich, nachdem er im Herbst zur Erde gefallen, in die Unterwelt hinabging (KB VI 1, S. 116), ‚einen chthonischen Vegetationsgott‘ (mündlich im Kolleg 1912), gesehen.

Ich bin auch der Ansicht, daß Jensen hier auf der richtigen Spur ist. — Da aber die Schreibung *giš-bil-* nie im Epos vorkommt, und da wir vorläufig nicht wissen, wie dieses ^{d}*Giš + bil* aufzufassen ist, so wollen wir nicht das Problem komplizieren, sondern sehen

einstweilen von dem *^{d}Giš + bil* ab und halten uns vorderhand nur an den Gott Giš.

Mit *giš* in der Bedeutung ‚Mann' oder ‚Held' (akkad. *edlu*), wie Deimel meint,[1] haben wir es hier sicher nicht zu tun. Ein Gott ‚Mann', Anthropos, würde kaum ein so verborgenes Dasein geführt haben, wie der Gott Giš es als Gott offenbar getan hat.

Auch nicht *giš* = Sonne kommt ernstlich in Betracht. Die Neigung der babylonischen Theologen zur Gleichsetzung aller Gottheiten mit Sonne (und Mond), eine Neigung, die auch in der von Delitzsch, Sumer. Glossar, S. 98 angeführten Gleichung *ur-^{d}giš* = *kabal-^{il}šamaš* zutage tritt, ist zu ausgeprägt und um Tatsachen zu unbekümmert dogmatisch, als daß man eine solche Gleichsetzung zum Ausgangspunkt nehmen könnte.

Giš bedeutet im Sumerischen: Baum. *^{dingir}Giš* ist somit = der Gott Baum. — Daß man aber dem Feuergotte den Namen ‚Baum' beigelegt haben sollte, ist ganz undenkbar; weder ein Gott noch ein Mensch ist, was er ißt. Von Haus aus ist Giš sicher kein Feuergott.

Die einzig natürliche Erklärung des ‚Gottes Baum' ist nun, daß er ein Baumgott ist. *^{dingir}Giš* ist ein Gott der Bäume, das heißt er ist ein Vegetationsgott. Daß der Baum die ganze Vegetation vertreten hat und dadurch Offenbarungsform und Symbol der Vegetations- und Fruchtbarkeitsgottheit sein kann, geht aus dem Baum, später dem Holzpfahl der Vegetations- und Fruchtbarkeitsgöttin Ašera hervor. Für den chthonischen Charakter des Gottes ^{d}Giš (Gil) spricht auch, wie schon Jensen (KB VI 1, S. 422) bemerkt hat, der Umstand, daß Gilgameš als ‚Richter der Annunnaki', der Erd- und Unterweltsgötter, gilt (Sm. 1371).

8. Wir kommen nun zum Verhältnis zwischen *^{d}Giš* und *^{d}Giš + bil*. Wie oben erwähnt, kommt dieser Gott nicht sehr häufig vor; am öftesten wird er als Bestandteil des Namens *^{d}Gis + bil-gim-maš* erwähnt.

---

[1] So auch Delitzsch, Sumerisches Glossar, S. 87, s. v. *giš-gibil*.

Dieser ^{d}*Giš* + *bil* (bzw. *-bil*) ist offenbar, wie schon Jensen (s. oben) gemeint hat, ein (chthonischer) Vegetationsgott. Er wird in Utukki limnûti, Tafel V, Kol. 2 als ‚Machthaber der Erde' charakterisiert (s. M. Jastrow, Relig. Babyloniens und Assyriens I, S. 354).

In der Tat sind ^{d}*Giš* und ^{d}*Giš* + *bil* identisch. Letzterer wird geschrieben [cuneiform]; für das letzte Zeichen kommt auch *bil* [cuneiform] vor. Diese beiden Zeichen haben aber den Sinnwert *eššu* = ‚neu', was im Sumerischen *gibil* heißt. ^{d}*Giš* + *bil* ist in der Tat ^{d}*Gis-gibil* zu sprechen, was auch Delitzsch, Sumerisches Glossar, S. 87, zu meinen scheint. Als Gott ist Giš ‚der neue Baum', das heißt die sich erneuernde Vegetation, oder, von einem anderen Gesichtspunkt aus, der wiedererstandene Vegetationsgott, der Vegetationsgott als Wiedererstandener.

Aus dieser Natur des ^{d}Gis-gibil als sich erneuernden Fruchtbarkeitsgottes erklärt sich wohl der appellativische Gebrauch des Wortes *giš-gibil* im Sinne von ‚Erzeuger', ‚Vater', s. Delitzsch, Sumerisches Glossar, S. 87.

Man kann ^{d}Giš und ^{d}Giš-gibil als zwei Offenbarungsformen derselben Gottheit bezeichnen, die aber derart identisch sind, daß die Namen einfach für einander eintreten können. — So im Namen des alten Sagenhelden, wo sicherlich auch etwa ^{d}Giš-gibil-gim-miš gesprochen wurde.

Ein Vegetationsgott ist ein wirklicher Kultusgott, und ein solcher ist ursprünglich der Held des Gilgameš-Epos.

9. Mit dem Feuergott ^{d}*Gibil* (geschrieben ^{d}*bil* + *gi*, früher auch Girru gelesen, s. Zimmern in KAT^{3}) hat der Gott Giš oder Gišgibil von Haus aus nichts zu tun. — Der Feuergott heißt vor allem ^{d}*Nusku* oder *Nušku* (*Nušḫu*), dessen Name wohl akkadisch ist. Ein anderer Name ist ^{d}*Giš-bar* [cuneiform], wohl = ‚entzündetes Feuer' (Delitzsch, Sumerisches Glossar). Sein Name wurde früher oft ^{d}Girru gelesen, und unter diesem Namen findet man ihn oft in den modernen Büchern; s. z. B. Zimmern in Šurpu (BA XII), Register. — Identisch mit ihm ist ^{d}*Gibil* (s. Maqlû II, 184 ff.). Das Wort wird auch appellativisch gebraucht und bedeutet dann einfach ‚Verbrennung', ‚Feuer', s. De-

litzsch, a. o. O., S. 68. Es ist ein ‚Zufall', daß das Wort lautlich mit *gibil* = ‚neu' zusammengefallen ist. Doch mögen die sumerisch-akkadischen Theologen allerlei geistreiche Beziehungen zwischen den beiden Göttern gefunden haben. — Zu allen diesen Namen vgl. Deimel.

10. Wir können jetzt vielleicht den Versuch machen, auch die erweiterten Namen des Eposhelden zu erklären.

Mit der Form ^{d}*Gil-* statt ^{d}*Giš-* sind wir schon fertig, s. oben § 6.

Was bedeutet aber ^{d}*Giš-* (bzw. ^{d}*Giš-gibil-*) *gim-maš*? — Die nächstliegende Annahme ist, daß er, ebenso wie ^{d}Giš-gibil im Verhältnis zu ^{d}Giš, eine mit kultisch-poetischen, charakterisierenden Epitheten erweiterte Form des Gottesnamens selber ist, nicht etwa ein theophorer Personenname.

Ich schlage vor, das *gim* — von Deimel als *gin* und gi_7 transkribiert — als *gi*(*n*) = ‚Bestimmung', ‚Schicksal' (Delitzsch, S. 94) und dabei das *m* als durch Assimilation mit dem folgenden *maš* entstanden, aufzufassen. *maš* nehme ich dann = *maš* I (Delitzsch, S. 182) = ‚hell', ‚glänzend', ‚strahlend', ‚rein', akkadischem *ellu* und *ebbu* entsprechend. Daß dieses *maš* die ‚Reinheit' im kultisch-manaistischen Sinne, somit nicht nur als ‚negative', sondern auch als ‚positive' Qualität, bezeichnet, geht daraus hervor, das subst. *māš* = *âšipu* ‚Beschwörer' ist, vgl. auch *maš-maš* von dem ‚reinigenden Priester', dem Beschwörer; ‚beschwören' in diesem Sinne ist nicht nur das kathartische: Sünde und negative Qualität wegnehmen, sondern auch das positive: mit ‚Mana', mit ‚Macht', ‚Segen' usw. ausstatten. Diese beiden Momente, je nachdem akzentuiert, enthalten überall den Begriff der ‚Reinheit' und ‚Heiligkeit' in ‚primitivem' Sinne.

Ein ‚reines Schicksal' in diesem Sinne ist somit ein geheiligtes, machterfülltes, gesegnetes und damit auch macht- und segenspendendes Schicksal und Dasein. Das ist eben das Schicksal, das für den wiedererstehenden, ‚neuen' Vegetationsgott bestimmt wird, und das Dasein, zu dem er eingeht. Der erweiterte Name ^{d}*Giš-*(*gibil-*)*gim-maš* bezeichnet ihn als ‚den (neuen) Baum der reinen, das heißt heiligen und machterfüllten Schicksalsbestimmtheit', den wiedererstandenen, mit

aller göttlichen und machtausstrahlenden Fülle begabten Lebens- und Fruchtbarkeitsgott. Ihm wird ein ‚glänzendes Schicksal' bereitet, und er bereitet auch eben dadurch seinen Verehrern ein glänzendes Schicksal.

Hier kann nun auf die oben zitierte Stelle Sm. 1371 verwiesen werden, nach der Šamaš dem ^{d}Giš-gim-maš ‚Szepter und Entscheidung übergeben hat'. Als ‚Baum des strahlenden Schicksals, ist er eben Schicksalsentscheider.

Das führt auf einen weiteren Gedanken. Als ‚Baumgott' in Uruk ist ^{d}Giš-gim-maš sicher einmal von einem besonderen heiligen Baum auf der Kultstätte kultisch vertreten worden. Eine der allerhäufigsten Anwendungen des heiligen Baumes ist die zu Orakelzwecken. Die Orakelbäume im alten Israel sind bekannt; auch in Babylonien hat man Bäume im Orakelwesen verwendet, s. M. Jastrow, Relig. Babyloniens und Assyriens II, S. 202. So wird man annehmen dürfen, daß ^{d}Giš-(gibil-)gim-maš auch durch die (Orakel)entscheidungen seines heiligen Baumes ein ‚Herr der glänzenden Schicksalsbestimmungen' gewesen ist.

Von hier aus fällt nun auch Licht auf die Varianten des Namens *^{d}Giš-(gibil-)ga/i-mi/eš*. Wie oben erwähnt, wird *giš-gibil* auch in appellativischem Sinne = *abu*, Vater, Erzeuger, gebraucht. Delitzsch sagt: ‚Ohne die Bedeutung zu ändern, kann zu *gibil* ohne oder mit *giš* ein *gi* (beachte die Glosse II R 30, Nr. 1!) hinzutreten: *gibil-gi* oder *giš-gibil-ga* (d. i. *gi-a*). So in dem Namen des „Großvaters“: *pab* ([illegible]) *-gibil-gi*, bzw. *pa-giš-gibil-ga*, s. u. *pab*.' Aus diesem *giš-gibil-gi/a* will Delitzsch auch den Namen des Gilgameš erklären. — Ich nehme an, daß das insofern richtig ist, als eine etymologische Spielerei der sumerischen Gelehrten den Namen des Vegetationsgottes in Verbindung mit dem *giš-gibil-gi/a* = Vater gebracht und dadurch die Deutung ‚Vater (Erzeuger) einer Menge' veranlaßt hat, wodurch das *-maš* zu *-mi/eš* wurde; der Vegetations- und Fruchtbarkeitsgott ist eben ein ‚Massenerzeuger', ein Vater großen Stiles. Zu dieser gelehrten Volksetymologie vgl. die jüdische gelehrte Deutung des Namens Abraham = *aḇ-hᵃmōn gōjīm* Gen. 17, 5.

11. Wir kehren nun aber zu dem Vegetationsgott ^{d}*Giš(-gibil)* als Helden des Epos vom Leben und vom Tode zurück.

Zunächst ist zu unterstreichen, daß unsere Hauptthese — ^{d}*Giš(-gibil)* der eigentliche und ursprüngliche Name des Helden und dieser Name ursprünglich Name eines Vegetationsgottes — vollständig unabhängig ist von der mehr oder weniger glücklichen Deutung des erweiterten Namens ^{d}*Giš-(gibil-)gi/a-ma/eš*. — Wie dieser sozusagen sekundäre Name zu erklären ist, mag auf sich beruhen; die uns hier interessierende Hauptfrage ist die, ob Gilgameš ursprünglich eine kultisch verehrte, wirkliche Vegetationsgottheit gewesen sei.

Wir wollen nun zur Erhärtung der Hypothese einige weitere Betrachtungen anstellen. — Wir fragen dann zunächst: Warum ist unter allen Sagenkönigen der Urzeit eben Giš oder Giš-(gibil-)gimmaš der Held der Dichtung von der vergeblichen Suche nach dem Leben und von der Unentrinnbarkeit des Todes geworden? — Das erklärt sich eben, wenn man beachtet, daß Giš eine ursprüngliche Vegetationsgottheit ist.

Das charakteristische Merkmal eines Vegetationsgottes ist, daß er sterben muß. Vgl. Tamuz, Adonis, Osiris, Attis, Kore, Persephone usw. Eben weil Giš als Vegetationsgott, trotz seiner in der Baumgestalt zutage tretenden üppigen Kraft, sterben mußte, darum ist er der Held des Liedes von dem traurigen Tode geworden.

Aber warum dann nicht ebensogut Tamuz? — Nun, auf die Beantwortung der vielen möglichen ‚warum nicht?' in der Welt muß die Wissenschaft prinzipiell verzichten. Dennoch kann sie gelegentlich einiges zur Beleuchtung der betreffenden Sache sagen. Und in diesem Falle ist zu sagen: weil ein Heldenlied eines Helden bedarf! Dumuzi-Tamuz war in dem Mythus der Flöte spielende, minnige Geliebte der Ištar geworden; er war für die poetische Betrachtung eben kein ‚Gewaltiger', kein ‚Kraftmensch', wie eine epische Dichtung ihn verlangte. Das war aber der Baumgott Giš. Der Baum ist eben für die Semiten ein Typus der göttlichen Kraft (vgl. W. Robertson Smith, Religion der Semiten, S. 149).

12. Aus diesem Charakter des Giš als eines Vegetationsgottes läßt sich auch ein anderer Zug im Epos erklären, nämlich der Kampf mit dem Himmelsstier. — Der Himmelsstier bedeutet ‚Hungersnot', wie es in dem mittelakkadischen Fragment heißt (Rückseite, Z. 25), ‚sieben Jahre leeren Strohs' sagt der Assyrier (Tafel VI, 104 ff.). Der Stier verwüstet die Vegetation auf Erden. In der babylonischen Theologie ist der Stier zugleich Symbol des Sonnengottes, besonders des Marduk, geworden.[1] Der die Vegetation verwüstende Himmelsstier ist somit die versengende Hochsommersonne — oder sagen wir lieber, damit wir nicht in die Sünde des Astralmythologisierens verfallen —: er ist die Dürre, die mit der Vegetation kämpft und Hungersnot verursacht.

In der epischen Form des Mythus wird es gewöhnlich heißen, daß der Vegetationsgott der Sommerhitze und -dürre erliegt. Es liegt aber in dem Motiv, daß der Gott auch als Sieger betrachtet werden kann: er erhebt sich jedes Jahr wieder und siegt über die Dürre. Und wenn das Motiv eine lediglich episch-poetische Verwendung findet und ein Motiv unter vielen wird, so liegt es eben nahe, diese Seite des Motivs zu benutzen. — Die Episode mit dem Himmelsstier ist somit der epische Widerschein eines mythisch-kultischen Motivs: des schließlichen Sieges der Vegetationsgottheit über die Hochsommerdürre.

13. Endlich kann auch die Gestalt des Enkidu als bestätigende Analogie aus einer verwandten Sphäre herangezogen werden.

Enkidu, geschrieben ^{dingir}*en-ki*-dù 𒀭𒂗𒆠𒆕 oder ^{dingir}*en-ki*-du_{10} 𒀭𒂗𒆠𒄭, wird gewöhnlich als ein theophorer Personenname aufgefaßt und als ‚der Gott Enki (= Ea) schafft', bzw.

---

[1] Siehe M. Jastrow, Relig. Babyloniens und Assyriens, Register, s. v. Stier (besonders I 169); Meißner, Babylonien und Assyrien, Register; A. Jeremias, Handb. d. altorient. Geisteskultur, Register. — Eine andere Sache ist, daß der Stier sicher nicht ursprünglich den betreffenden Gott als Himmels- oder Sonnengott, sondern viel eher als Fruchtbarkeitsgott, als Gewaltigen, als Gott schlechthin bezeichnet.

‚ist Schöpfer' erklärt (s. Ungnad, Gilgamesch-Epos, S. 75). — Wenn dem Enkidu ein gewöhnlicher Menschenname gegeben worden und er somit eine für das Epos geschaffene Figur wäre, so müßte er doch wohl einen Namen haben, der in Einklang mit seiner Rolle im Epos stünde. Im Epos ist aber Enkidu gar nicht von Ea geschaffen und hat überhaupt nichts mit Ea zu tun. — Und wenn Enkidu als Gestalt älter als das Epos ist, so sollte man doch erwarten, daß er etwas von seinem ursprünglichen Charakter auch im Epos bewahrt habe; die wesentlichen Charakterzüge des Enkidu, des behaarten Tiermenschen der Steppe und des Waldes, sind aber derart, daß sie nichts mit dem Gotte der Wassertiefen, der Weisheit und des Orakelwesens zu tun haben. — Die übliche Erklärung des Namens scheint mir somit sehr unwahrscheinlich.

Was ist ^{d}Enkidu? Er ist ein — von den Babyloniern selber als ‚göttlich', das heißt kraft- und manaerfüllt, bezeichneter — Tiermensch, über und über behaart, auf der Steppe und im Gebirge sich herumtreibend, Freund aller Tiere, zuerst der wilden, dann auch Beschützer der Herden und der Hirten, mit den Jägern allerlei Schabernack treibend, voll primitiver und ungehemmter Sexualität. Die griechischen Satyren und vor allem der Waldgott Pan sind seine nächsten Verwandten.

^{d}Enkidu ist kurz gesagt ein Gott derselben Art wie der Steppen- und Viehgott ^{d}Sumuḳān oder ^{d}Girra (vielleicht sind diese beiden identisch, s. die Stellen bei Deimel). — Und bezeichnenderweise heißt es von ^{d}Enkidu, daß er ‚wie ^{d}Sumuḳān (bzw. ^{d}Girra) gekleidet war' (G-E I 88). — Die Vermutung, daß ^{d}Enkidu ‚ein Gott der tierischen Fruchtbarkeit' ist, hat schon Jensen ausgesprochen (KB VI 1, S. 423, 425).

Wie stimmt dazu sein Name? — Der Name scheint mir nicht als Enki + du, sondern als En + ki + du aufgefaßt werden zu müssen. *en* bedeutet ‚Herr', *ki* ‚Erde' oder ‚Stätte'. *du* kann im Sumerischen viele Bedeutungen haben; nach Delitzschs Sumerisches Glossar gibt es mindestens sechs Wurzeln *du*. Da die Schreibung der betreffenden Silbe in Enkidus Namen schwankt (*du* und dù), so kann man nicht

davon ausgehen, daß die Schreiber sich immer der ursprünglichen Bedeutung des Wortbestandteiles bewußt waren; man muß vielmehr damit rechnen, daß alle Zeichen für *du* unter Umständen verwendet werden konnten und daß die Schreibung keine sichere Auskunft über den Wortsinn gibt.

Wenn man bedenkt, daß ᵈEnkidu ein Kind des unbewohnten Feldes ist, so kann man von *du* = Schutthügel, Trümmerhügel (*tilu*), meistens du_8 geschrieben, ausgehen und ᵈEnkidu als ‚Herr der Stätte (bzw. des Landes) der Schutthügel', das heißt Herr des unbewohnten Feldes, erklären. — Zu dieser Deutung würde die Tatsache gut stimmen, daß ᵈEnkidus Kollege ᵈGirra mit dem Zeichen [illegible], das zugleich Ideogramm für *ṣêru* = ‚Feld', ‚Ebene' ist, geschrieben und damit als ‚Feldgott' bezeichnet wird.

Da aber das Feld, wo ᵈEnkidu lebt, nicht als Einöde in Betracht kommt, sondern als der fruchtbare Ort des wimmelnden Tierlebens, so liegt es doch wohl näher, an *du* = ‚erdrückend überflüssig und reichlich sein', meistens mit du_7 und du_8 geschrieben, zu denken. Daneben haben wir, nach Howardy in Clavis Cuneorum, ein *du* = ‚Fülle', ‚Kraftfülle', mit [illegible] geschrieben. Das ist dasselbe Wort wie [illegible] = *du* = *kuzbu* = Kraft, Körperkraft, üppige Kraftfülle, wohl auch besonders Zeugungskraft, Fruchtbarkeitsfülle; dieses *du* = *kuzbu* wird auch [illegible] geschrieben. Zwischen diesem *du* und *du(g)* [illegible] = *birku* = ‚Knie' besteht wohl sicher ein Zusammenhang; *birku* heißt auch ‚Schoß'. Auch *du* [illegible] = erigere gehört wohl hierher, wenn man eine Bedeutung erigere penem annehmen darf; vgl. auch hebr. הֵקִים vom Errichten des Namens, das heißt der Nachkommenschaft. Endlich auch *du* [illegible] = *ra/iḫû* = gravidam reddere, gignere. Dasselbe Wort ist *du* = *banû* = bauen, zeugen.

ᵈEnkidu ist somit ‚der Herr der Stätte des Überflusses' oder ‚der üppigen Kraft' oder ‚der Zeugungskraft', ‚der Zeugung' oder ähnlichem. — Daß dies ein durchaus passender Name für den Gott der tierischen Sexualität, einen Fruchtbarkeitsgott der wilden und zahmen Tierwelt, einen Feld- und Herdengott ist, wird man zugeben müssen.

14. Ist diese Erklärung der Gestalt des Enkidu richtig, so haben die babylonischen Dichter sehr passend den Gott der vegetabilischen und den der animalischen Fruchtbarkeit nebeneinander gestellt und sie zu Freunden und Genossen in den Abenteuern und Kämpfen des Lebens gemacht. —

Hier habe ich auch zu erwähnen, daß Jensen, KB VI 1, S. 422f., eine ähnliche Deutung der beiden Helden des Epos aufgestellt hat, zwar nicht als eine Vermutung über den ursprünglichen Charakter derselben und über ein mitwirkendes Motiv bei der Konzeption des tiefsinnigen Gedichtes vom Leben und vom Tode, sondern als eine Vermutung über den bewußten Sinn des vorliegenden Epos als solches. Jensen meint nämlich, in dem Epos eine Kultuslegende des Sonnenjahresfestes sehen zu dürfen, eine kultisch darstellende ‚Geschichte des Sonnenjahres', oder mit anderen Worten: eine Geschichte des aufblühenden und wieder dahinsterbenden vegetabilischen und animalischen Lebens auf Erden.

Ich glaube, daß dieses Zusammentreffen nicht ohne Bedeutung ist. Denn als ich das Konzept zum Obigen schrieb, waren fast 20 Jahre verflossen, seitdem ich mich mit Jensens Anmerkungen zum Gilgameš-Epos in KB beschäftigte. Immerhin mögen seine oben zitierten Worte im Hintergrunde meines Unterbewußtseins geruht haben und von der erneuten Beschäftigung mit Gilgameš heraufbeschworen worden sein; der bewußte Ausgangspunkt der obigen Untersuchung war aber die Schreibung *ᵈGiṣ* in dem altakkadischen Fragment.

Ich glaube freilich nicht, daß die Deutung des Epos als Kultuslegende aufrechterhalten werden kann. Für die vorliegende Dichtung sind Gilgameš und Enkidu keine Götter mehr, sondern sterbliche Geschöpfe, Menschen; wenn auch Gilgameš ein Übermensch ist, so liegt die entscheidende Grenze dennoch nicht zwischen ihm und den anderen Menschen, sondern zwischen ihm und den Menschen einerseits und den Göttern andererseits. Nicht an die Vegetation und die Zeugungskraft denkt der Dichter, sondern von ihm selbst gilt, was er Gilgameš sagen läßt: ‚Das Schicksal der Menschheit', von dem

ein typischer Fall ‚das Schicksal [d]Enkidus' ist, ‚lastet schwer auf mir' (X 53, 59), oder wie Utnapištim zu seiner Frau sagt: ‚Das Elend der Menschheit ist schlimm für dich' (XI 219). Von diesem unabänderlichen Schicksal der Menschen, auch des hervorragendsten und gottähnlichsten unter ihnen, will er singen.

Dazu bot ihm aber der Mythus von dem Vegetations- und Fruchtbarkeitsgott einen Stoff, der um so mehr als Stoff einer solchen dichterischen Behandlung geeignet war, als der Mythus schon Sage, der Gott schon Urzeitkönig und Mensch geworden war. Ein Mensch mußte Gilgameš geworden sein, ehe der Dichter ihn für seine Zwecke, für sein Lied vom Leben und vom Tode gebrauchen konnte. Denn nur so konnte er die Tragik des Menschenlebens plastisch darstellen.

Zur siebenten Tafel des Gilgameš-Epos.

Von
Sigmund Mowinckel, Oslo.

Über dieses Thema schrieb ich in Zeitschr. f. Assyriologie XXX, 1916, S. 243 ff. einen Aufsatz mit einigen von der Anordnung der Fragmente bei Haupt,[1] Jensen[2] und Ungnad[3] abweichenden Vorschlägen, die schon damals durch einen mir damals noch unbekannten Fund eines neuen Fragments bestätigt wurden (s. ZA XXXII, 1918/19, S. 78 ff.) und auch später durch die neueren Funde, besonders die Boghazköischen Funde, bestätigt worden sind, wie aus der neuesten Gesamtübersetzung der bekanntgewordenen Stücke des Epos von Ungnad in Gressmanns Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, 2. Aufl., 1926, I, S. 150 ff. (AOTB[2]) hervorgeht.

---

[1] P. Haupt, Das babylonische Nimrodepos; AB III.

[2] In KB VI 1, S. 116 ff.

[3] Das Gilgamesch-Epos, übersetzt und erklärt von A. Ungnad und H. Gressmann [= Forsch. z. Relig. u. Lit. d. A. u. N. T., herausgeg. von Bousset u. Gunkel, Heft 14], Göttingen 1911.

Eben in dieser Übersetzung Ungnads findet sich aber eine Einreihung, die m. E. unmöglich richtig sein kann und die mich veranlaßt, noch einmal auf diese Sache zurückzukommen.

Es handelt sich um Fragment α = K 9716 + Rm 2262 (Haupt, Das babylonische Nimrodepos, S. 75 und 87 f.). — In Ungnads Übersetzung in AOTB [2] entsprechen dem Fragment die Stücke A und H von Tafel VII; dazu einige unlesbare Reste auf der dem Stück A unmittelbar vorangehenden Kolumne und vier Zeilenanfänge von der Kolumne vor H.

Jensen hatte α mit den Fragm. β, γ, δ, ε zusammengestellt [1] und sie alle in Tafel II eingereiht; ebenso ursprünglich Ungnad. Jensen hatte aber ursprünglich Fragm. δ und ε mit Recht in Tafel VII eingereiht; als er später die Zusammengehörigkeit der Fragm. β, γ, δ, ε erkannte, setzte er sie alle in Tafel II. Das Richtige hatte ich in ZA XXX gesehen; Ungnad war schon unabhängig davon zu demselben Resultat gekommen (s. jetzt AOTB [2]).

Insofern ist alles klar. Betreffs Fragm. α kann aber noch ein Zweifel bestehen. Die von Jensen behauptete Zusammengehörigkeit mit den Fragm. β, γ, δ, ε war schon von Ungnad (Gilgamesch-Epos) akzeptiert worden; er rechnete jedoch mit der Möglichkeit, daß Fragm. α in Tafel VIII mit den Fragm. τ und υ zusammengehören könnte (ebd. S. 4, Anm. 2). Wenn Ungnad trotzdem mit Jensen an der Zusammengehörigkeit von α mit β, γ, δ, ε und der Einreihung in einen der frühesten Teile des Epos (Tafel II) festhielt, so war für beide wohl der Hauptgrund, daß sie die in Fragm. α erwähnten Ehrungen des Enkidu als künftige Ehrungen auffassen zu müssen glaubten, wofür das *ú-šeš-šib-ka* zu sprechen schien, das leichter als Präsens ‚ich lasse dich bewohnen' denn als Präteritum ‚ich habe dich bewohnen lassen' erklärt werden konnte. Ungnad gab schon damals zu, daß dieser Grund nicht ausschlaggebend ist.

---

[1] Zu diesen Signaturen der Fragmente s. Ungnad in Gilgamesch-Epos, S. 3. Dazu kommt als Fragm. ω Ki. 1904-10-9, 19 (PSBA 1914, pp. 64 ss.; King, Supplement Nr. 56), vgl. ZA XXXII, S. 78.

In ZA XXX hatte ich, der Andeutung Ungnads folgend, Fragm. α von Fragm. β, γ, δ, ε getrennt und es in Tafel VIII eingereiht. Allerdings war ich auf die Schwierigkeiten, die mit Ungnads Vorschlag verbunden waren, aufmerksam (ebd. S. 258 f.); ich meinte aber, die Klage des Gilgameš in Fragm. α, Kol. 2, 1 ff. unbedingt als auf Enkidus schon eingetretenen Tod gehend auffassen zu müssen; ebendeshalb konnte ich α nicht auf eine frühe Stelle in Tafel VII einreihen. Diese Einreihung, der auch Ungnad anfänglich gefolgt zu haben scheint,[1] führt aber zu inhaltlichen Schwierigkeiten, denen ich nicht ordentlich Herr werden konnte und die dazu führten, daß ich die Voraussetzung meiner Einreihung, die Deutung der Klagen des Fragments auf den schon eingetretenen Tod Enkidus, eigentlich aufgab: Gilgameš klagte hier über den unmittelbar bevorstehenden Tod Enkidus (ZA XXX, S. 258—260). Fragm. α, Kol. 2, 1 ff. — die erste Kolumne, die leserlich ist; Kol. 1 hat nur einige unleserliche Zeilenenden — muß unbedingt vor der rechten Kolumne von Fragm. τ eingereiht werden, da diese Kolumne des Fragm. τ frühestens eine Kol. 2 sein kann — τ hat Reste von Zeilen einer Kolumne links von der lesbaren rechten Kolumne — und da Fragm. α nicht später als in Tafel VIII stehen kann; in Tafel IX ff. ist kein Platz dafür. Da nun Fragm. τ, rechte Kolumne, von dem Sterbeaugenblick des Enkidu handelt, so muß Fragm. α von Klagen des Gilgameš handeln, die vor den Tod Enkidus fallen. Fragm. α muß somit entweder zur Tafel VIII oder zur Tafel VII gehören. Nun läßt sich aber, wie ich schon in ZA XXX bemerkt habe, nicht leugnen, daß die Einreihung von Fragm. α in Tafel VIII einen psychologisch und ästhetisch weniger befriedigenden Verlauf der Begebenheiten darstellt. Und ist Enkidu in Fragm. α noch nicht tot, so besteht in der Tat keine Notwendigkeit mehr, es in Tafel VIII einzureihen.

Da nun eine natürliche Stelle für Fragm. α in der ersten Hälfte des Epos nicht zu finden ist, wie ich in ZA XXX nachgewiesen habe (s. auch ZA XXXII, S. 78), so hat Ungnad ohne Zweifel recht, wenn

---

[1] Siehe Gilgamesch-Epos und Odyssee [= Kulturfragen 4/5], Breslau 1923, S. 24.

er es jetzt in Tafel VII einreiht, zusammen mit den Fragm. π, ϱ, β, γ, δ, ε (s. AOTB[2]).

Für diese Einreihung spricht positiv — und das ist auch der Grund, warum schon Jensen die Zusammengehörigkeit von Fragm. α mit den Fragm. β, γ, δ, ε erkannt hat —, daß die erhaltenen Reste der Kol. 3 von Fragm. α sich wörtlich mit einem Stück von Kol. 3 der Fragm. β, γ, δ, ε decken, die eben hier von Fragm. ε vertreten werden. Sowohl Ungnad in Gilgamesch-Epos (S. 18—20) als ich selbst in ZA XXX (S. 269 f. und 274 f.) hatten den Fehler gemacht, diese identischen Stücke auseinander zu reißen und damit zweimal dieselbe Rede an denselben Adressaten zu geben:[1] sie fälschlich das eine Mal als eine Rede des Gilgameš an Enkidu, das andere Mal als eine des Šamaš an Enkidu gebend. In AOTB[2] hat Ungnad die Identität richtig gesehen.

Hier kommt nun aber der Punkt, wo Ungnad in AOTB[2] berichtigt werden muß. Ungnad setzt die Vorderseite von Fragm. α vor die Vorderseite von Fragm. π, ϱ und die Rückseite von α nach der Rückseite von π, ϱ. Das ist aber nicht möglich. Die Fragm. π, ϱ enthalten Stücke einer Kol. 1 (Vorderseite) und einer Kol. 6 (Rückseite). Die lesbaren Stücke von Fragm. α gehören zu den Kol. 2 und 3 (Vorderseite) und Kol. 5 (Rückseite); denn links von den lesbaren Kolumnenteilen der Vorderseite finden sich Reste von vier Zeilen einer Kolumne und diesen entsprechend auch vier Zeilenenden auf der Rückseite; diese Reste repräsentieren die Kol. 1 und 6 des betreffenden Tafelexemplars.

Die erste Zeile der ersten Kolumne von Tafel VII ist durch den Kolophon auf Fragm. o, p, v gegeben: ‚Mein Freund, warum haben sich beraten die großen Götter?‘, was merkwürdigerweise Ungnad in AOTB[2] nicht angibt, während er es in Kulturfragen 4/5, S. 24, richtig hat. Hier folgt nun eine Lücke, die zum Teil von dem

[1] Und damit das eine Mal 1. Person, das andere Mal 3. Person übersetzend. Das war dadurch möglich, daß die erhaltenen Zeilenreste von α nur Verba in Šaf'el enthalten und daß beide Stellen so fragmentarisch waren, daß man die Verbalformen ad libitum ergänzen konnte.

Stück C der hettitischen Übersetzung (AOTB², S. 197) ergänzt wird, s. Kulturfragen 4/5, S. 24 f. Enkidu erzählt dem Gilgameš seinen Traum von der göttlichen Ratsversammlung, wo sein Tod beschlossen wurde. Reste dieses Berichtes sind die unleserlichen Zeilenenden auf Kol. 1 von Fragm. α. An diesen Bericht Enkidus schließt sich als Rest der Kol. 1 die Vorderseite der Fragm. π, ϱ (in AOTB² Tafel VII B); die etwa 35 zerbrochenen Zeilen werden sich zum Teil mit dem genannten hettitischen Fragment gedeckt haben. Hier hat Enkidu den — für uns allerdings undurchsichtigen — Zusammenhang zwischen seiner Behandlung der Tür des Zedernwaldes und seinem jetzt bestimmten Tod erkannt und verflucht die Tür: hätte er das gewußt, was er heute weiß, so hätte er sich damals anders benommen! — Ob Gilgameš dem Freunde diesmal etwas geantwortet hat, wissen wir nicht. — Als Kol. 2 folgt nun das Erhaltene der mittleren Kolumne der Vorderseite des Fragm. α = VII A in AOTB²: Gilgameš wendet sich in seinem Kummer um den Freund an die Ältesten der Stadt [und bittet sie um Rat?]. Der Rest der Kolumne fehlt; da man aber nach der Analogie in Tafel IV vermuten darf, daß Enkidu auch diesmal drei Träume gehabt hat, so werden wir anzunehmen haben, daß Kol. 2 weiter erzählt habe, daß Enkidu sich beruhigte, aber schon in der nächsten Nacht durch einen neuen bösen Traum aufgeschreckt worden sei. Diesmal richtet sein Grimm sich gegen den Jäger und die Hierodule, und er verflucht sie mit den schrecklichsten Flüchen: sie wären ja daran schuld, daß er nach der Stadt gekommen und von diesem bösen Schicksal betroffen worden sei. Hiermit sind wir schon bei Kol. 3 angelangt, und hier fallen die Fragm. β, γ, δ, ε und Kol. 3 von α ein, die Stücke C und D in AOTB²: Enkidu verflucht (den Jäger und) die Hierodule; Šamaš greift aber vom Himmel ein und hält ihm vor, daß die Dirne ihm doch alle Freuden des Lebens, ‚göttliche Speisen', ‚königlichen Wein', prächtige Gewänder verschafft habe, und einen herrlichen, berühmten Freund, mit dem er gemeinsame Großtaten ausgeführt habe, der ihm jetzt allerlei Ehren zuteil werden läßt und ihn nach seinem Tode tief betrauern werde. Šamaš redet hier von Vorteilen und Ehrungen, die Enkidu

schon jetzt genießt und immer noch eine Weile, zum Teil auch nach seinem Tode, genießen werde; damit erklärt sich die Präsensform der Verba ungezwungen, die bei der Einreihung von α in Tafel VIII eine Schwierigkeit war. — Enkidu beruhigt sich wieder, als der helle Tag hereinbricht, und vergißt wieder den Tod vor den Freuden des Lebens; in Kol. 4, Rückseite des Fragm. ε, nimmt Enkidu daher seine Flüche gegen die Dirne zurück (Stück E in AOTB[2]). Zu dieser Kol. 4 gehört auch — nach einer Lücke — die Rückseite der Fragm. β, γ, Stück F in AOTB[2]: [Schon in der kommenden Nacht] hat Enkidu den dritten Traum, der unzweideutig seinen unmittelbar bevorstehenden Tod verkündet. Zu dieser Kol. 4 gehören auch die Zeilenanfänge der Rückseite des Fragm. α. — Von Kol. 5 ist nur ein kleineres Bruchstück erhalten, nämlich die leserlichen Zeilen auf Fragm. α, Rückseite, Stück H in AOTB[2], das offenbar eine Kol. 5 gebildet hat. Enkidu hat auch diesmal dem Freunde schon in der Nacht den Traum erzählt, und sobald der Morgen aufleuchtete, ging Gilgameš daran, rituelle Vorkehrungen zu einer Hinwendung zum Sonnengott zu treffen. Was aber daraus wurde, wissen wir nicht mehr. — Kol. 6, von der ein Stück auf der Rückseite der Fragm. π, ϱ erhalten ist (= Stück G in AOTB[2]), hat dann von der Erkrankung Enkidus schon am selben Tage erzählt; zwölf Tage liegt er dahin, dann ruft er Gilgameš und teilt ihm das Unvermeidliche mit. Die Kolumne muß längere Reden der beiden enthalten haben, die aber jetzt verloren sind.

Tafel VIII ist demnach bis auf weiteres auf das von Ungnad in Gilgamesch-Epos (wohl $\div$ Fragm. σ, s. ZA XXX, S. 262) und AOTB[2] Gebotene zu beschränken.

Sinologische Beiträge II, Übersetzungen aus dem Wen Hsüan. Von Dr. Erwin von Zach, Ehrenmitglied der Akademie der Wissenschaften in Wien, korrespondierendes Mitglied der Finnisch-Ugrischen Gesellschaft in Helsingfors, der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens in Tokio, des China-Instituts in Frankfurt am Main; Besitzer des Ehrenzeichens der Wiener Universität, Kommandeur des Schwedischen Wasa-, Spanischen Isabellen-, Chinesischen Drachenordens; Ehrenmitglied (emeritiertes aktives Mitglied) der Wiener Freiwilligen Rettungsgesellschaft usw. usw. (Batavia 1935).

Referat von **Dr. J. J. L. Duyvendak,** Leiden.

Die überaus reiche literarische Sammlung des Wen Hsüan aus dem 6. Jahrhundert ist von ausländischen Sinologen lange ungenügend gewürdigt gewesen. Der Stoff ist schwierig und nicht alles entspricht unserem Geschmack. Für das Verständnis der chinesischen literarischen Entwicklung aber ist eine bessere Kenntnis der formativen Periode, zu welcher der Inhalt des Wen Hsüan gehört, von größter Bedeutung. Dr. E. von Zach gebührt das Verdienst, im ganzen ungefähr zwei Drittel aus dieser sehr umfangreichen Sammlung durch seine Übersetzungen (von welchen die jetzige Arbeit nur einen Teil, d. h. 322 Stücke, repräsentiert) zugänglich gemacht zu haben. Auch Margouliès u. a. haben verschiedene Stücke übersetzt.

Die Übersetzungen sind im allgemeinen gut und genau, wenn auch nicht ganz fehlerfrei; nur muß man sagen, daß — wohl wegen der knappen Düsterheit mancher Sätze — manchmal die Paraphrase des Kommentators übersetzt und so manches in den Text hineingebracht wird, was nicht mit so vielen Worten drin steht, mag es auch gemeint sein. Als Methode finde ich das nicht schön; soll doch schließlich die Erklärung eines T'ang-Gelehrten wie Li Shan aus dem 7. Jahrhundert nicht direkt mit dem Text der um ein paar Jahrhunderte älteren Schriftsteller vermischt werden. Der Verfasser wird vielleicht erwidern, daß wir den Text ohne diese Erklärungen manchmal gar nicht verstehen würden oder daß nur viele Fußnoten eine mehr buchstäbliche Wiedergabe der chinesischen Ausdrücke

hätten verdeutlichen können. Weil eben seine Übersetzungen, wie er im Vorwort sagt, für den Studenten bestimmt sind, hätte das wenig geschadet und es wäre eben dem Studenten ein besseres Beispiel wissenschaftlicher Gewissenhaftigkeit gegeben als jetzt. Zu gleicher Zeit wären da auch ausführliche philologische Erklärungen am Platz gewesen; jetzt sind die zwischen Klammern gegebenen Erläuterungen wohl manchmal zu knapp gehalten und wird das reiche lexikographische Material gar nicht verwertet.

In dem wenig erfreulichen Vorwort übernimmt es der Verfasser, dem Rezensenten vorzuschreiben, wie er Kritik üben soll. Es tut mir leid, sagen zu müssen, daß man durch diese, eines Gelehrten ganz unwürdigen Bemerkungen fast dazu gebracht wird, über eine an sich wertvolle Arbeit lieber zu schweigen. Weil die Sache aber doch das Interesse der Fachgenossen verdient, lasse ich einige Verbesserungen folgen, welche mir bei Stichproben aufgefallen sind.

Seite 1, erste Spalte: ‚Wer traurig ist, kann niemanden erfreuen; wer Mühe hat, ist karg in Wohltaten' 慘則尠於驩、勞則褊於惠. Das Zeitwort 驩 ist intransitiv; die Übersetzung wird also lauten: ‚Wer traurig ist, kann selten erfreut werden; wer Mühe hat, ist karg in Wohltaten.'

Ibid.: ‚Lehre und Sitte haben ursprünglich in Abhängigkeit vom Boden variiert' 化俗之本有與推移. ‚Der Hauptpunkt (i. e. das Zentrum), von woraus die kulturelle Transformation hervorging, hat sich (dem Reichtum oder der Armut des Bodens nach) verlegt.' (Es folgt eine Aufzählung der alten Kulturzentren der verschiedenen Dynastien, von welchen einige blühten, andere zerfielen.)

Ibid.: zweite Spalte: ‚Dem Wei-yang-Palaste gegenüber errichtete er den Tz'u-wei-Palast und vor dem Tore des letzteren hohe Türme als Wahrzeichen' 正紫宮於未央、表嶢闕於閶闔. ‚Er gab der Tz'ŭ(-wei)-(Sterngruppe) richtigen Ausdruck im Wei-yang-Palast und symbolisierte den Yao-Paß durch die Tore.' Das 紫宮 oder, genauer, 紫微宮 ist eine der drei Sternengruppen beim Polarstern, von welchen die beiden anderen heißen: 太微宮 und

天市宮 (cf. Tz'ŭ-yüan sub 三垣). Das Tz'ŭ-wei-kung ist der Sitz des Himmlischen Kaisers (天帝, cf. Tz'ŭ-yüan sub 紫微). Die Hankaiser hatten die Theorie, daß der Kaiser mühelos regiert, so wie der Polarstern in der Mitte steht und alle Sterne um ihn sich drehen, in Anklang an Lun-yü II, 1. Unten auf derselben Seite wird von den anderen Palästen gesagt, daß sie sind ‚der Schar der Sterne zu vergleichen, die um den Polarstern kreisen'. Vgl. auch S. 174, erste Spalte. Der eigentliche Wohnpalast des Kaisers korrespondiert daher mit dem Wohnsitz des Himmlischen Kaisers auf (oder bei) dem Polarstern. Die Tore symbolisieren den Yao-Paß (嶢關, hier geschrieben 嶢闗) in Shensi, wo Liu Pang den entscheidenden Sieg über die Soldaten von Ch'in errang, der ihm die Macht gab, die Handynastie zu gründen.

S. 5, zweite Spalte: ‚Daß Leute sich auf Irrlehren stützen und damit das Volk betören, kommt später (zur Hanzeit) nicht mehr vor' 挾邪作蠱於是不售. ‚Daß Leute abergläubische Ideen benützten um die Ku-Zauberei auszuüben, gelang in dieser Zeit nicht.' Die Ku-Zauberei war die furchtbare Geschichte am Ende der Regierung des Han Wu-ti; es ist ein Terminus technicus. Der Verfasser will sagen, daß in der schönen Zeit, die er beschreibt, die vielen Gauklereien nur harmlos waren.

S. 34, erste Spalte (im Gedicht: ‚Ich besteige den höchsten Punkt des Shih-mên-Berges'): ‚Mich mit gewöhnlichen Verhältnissen bescheidend warte ich auf den Tod, mit dem Strom schwimmend ergebe ich mich in mein Schicksal' 居常以待終處順故安排. ‚Mich haltend an dem, was bleibt (das Tao), erwarte ich das Ende; mich hingebend der Erkenntnis des Dahinfließens bin ich ruhig in meinem Benehmen.' 常 ist eine sehr übliche Umschreibung für das Tao; im Gebrauch des Wortes 順 ist eine verstockte Anspielung auf Chuang-tzŭ: 適去夫子順也; ebenso in 安排, wo es heißt 安排而去化、乃入於寥天一; cf. Tz'ŭ-yüan.

S. 61, erste Spalte (oben): ‚Mit der Zeit wurde ich abgelenkt von meiner dunklen Bestimmung; gegen meinen Willen wurde ich ein Nichtstuer auf der großen Straße (d. h. in der Beamtenlaufbahn).

Ich warf den Wanderstab weg und ließ in aller Früh mein Gepäck für die Reise vorbereiten ...‘ 時來苟宜會、宛轡憩通衢、投策命晨裝、暫與園田疎. ‚Mit der Zeit aber vernachlässigte ich die mir passende Gelegenheit (d. h. das mir passende Leben) und ich ärgerte mich, daß der Zügel (meines Pferdes) stillstand auf der großen Straße (d. h. daß ich in der amtlichen Karriere doch nicht vorwärtskam). Ich ergriff den Wanderstab‘ usw.

投 heißt nicht ‚wegwerfen‘, sondern vielmehr ‚einwerfen, sich einwerfen, seine Zuflucht nehmen zu‘. Es gibt auch einen viel besseren Sinn, zu sagen, daß er für die Reise nach seinem Posten den Wanderstab ergreift, als daß er ihn wegwirft. Dieselbe falsche Auffassung dieses Zeichens macht sich geltend in:

Ibid., 17. Zeile von unten: ‚Ich möchte meine Amtsmütze wegwerfen und in meine alte Heimat zurückkehren; ich will mich nicht durch einen guten Posten binden lassen. Ich will meiner wahren Neigung (zur Freiheit) ... folgen‘ 投冠旋舊墟、不爲好爵縈、養眞 ... (Nachdem der Dichter gesagt hat, daß er, jetzt auf der Rückreise zu seinem Posten, eigentlich doch das einfache Landleben mehr liebt:) ‚Wenn ich jetzt meine Amtsmütze (wieder) ergreife und zurückkehre zu meiner alten Stadt (wo er seinen Posten hat), ist es nicht, weil ich die Verwicklungen meines Amtes liebe (好 ist *hao⁴* zu lesen; der Parallelismus mit 旋 zwingt, es als Verbum aufzufassen), sondern ich will doch das Wahre (d. h. das Tao) pflegen‘ usw.

S. 71, erste Spalte: ‚Ich bitte Dich, o Herr, Dich für einen Augenblick zu beruhigen (und mich nicht wegzujagen)‘ 主人且勿誼. ‚Ich bitte Dich, o Herr, einstweilen noch nicht zu urteilen (誼＝議).

Ibid., zweite Spalte (oben): ‚Trompeten und Trommeln lassen sie an China zurückdenken, Banner und Panzer bedecken sich mit dem Frost der Tatarei‘ 簫鼓流漢颸、旌甲被胡霜. ‚Trompeten und Trommeln tönen (fließen) im kalten Wind des Hanreiches (d. h. die Armee marschiert im Norden Chinas),‘ usw.

Etwas weiter: ‚der aus Horn verfertigte Bogen‘ 角弓; gemeint wird natürlich, daß die Bogen an den Enden mit Horn versehen sind.

Ibid. (unten): ‚Schon bei kurzer Trennung‘ ... 一息. Genauer: ‚Schon in der kurzen Zeit eines Atemzuges‘, ...

S. 72, erste Spalte (6): ‚Warum solltest Du Dich schämen, daß Du seine (Ssū-ma Hsiang-ju's) Liebe verloren hast? Dein Argwohn und Kränkung sind deswegen nacheinander entstanden‘ 何慙宿昔意、猜恨坐相仍. Besser: ‚Warum solltest Du beschämt darüber sein, daß seine (des Gatten) ehemalige Neigung (zu Dir) kalt geworden ist (über Nacht gestanden hat) und deswegen Argwohn und Kränkung die eine nach der anderen unmerkbar (坐) aufkommen lassen?‘

S. 174, zweite Spalte (unten): ‚Trotz dieser hohen Verdienste der Dynastie haben einseitige (an der Tradition festhaltende) Gelehrte, die bei den Zeremonien und im Unterricht tätig sind, die Verdienste jener Ahnen auch nicht im geringsten gepriesen. Selbst wenn man sie vorsichtig nennt, sind sie etwa nicht allzu furchtsam?‘ ... 而禮官儒林純用篤誨之士、不傳祖宗之髣髴、雖云優慎、無乃葸與. (Nachdem die verdienstvollen Taten der Hankaiser aufgezählt sind:) ‚Und wenn da die ehrenfesten und wohlunterrichteten Männer, die ausschließlich als Beamte für die Zeremonien und als Gelehrte tätig sind, die Beispiele der Vorfahren nicht (preisend) überliefern, zeigt das nicht eine zu große Ängstlichkeit — mag man auch das Prinzip anerkennen, daß man sich vor überschwenglichem Lob hüten soll?‘ 優慎 erinnert an den Satz im Shih-ching 慎爾優游 (cf. Couvreur).

S. 175, erste Spalte (in der Mitte): ‚in den Ländern der Barbaren‘ 要荒. Es ist die Rede von den glücklichen Vorzeichen, welche sich unter der Regierung des Kaisers allenthalben im Reiche zeigen, aber natürlich nicht bei den Barbaren, wo der segensreiche Einfluß des Kaisers nicht walten kann. Der Ausdruck bedeutet auch nur ‚entfernte Gebiete des Reiches‘ und ist eine Zusammenziehung von 要服 und 荒服. Yü teilte das Reich in 五服, fünf abhängige Gebiete: 甸服 kaiserliches Gebiet, 侯服 feudales Gebiet, 綏服 Beschwichtigungsgebiet, 要服 erzwungenes Gebiet, 荒服 wildes Gebiet. Cf. Shu-ching. Legge S. 142—147.

Einige Zeilen weiter: ‚Die Umgebung des Herrschers drängte ihn, sobald wie möglich die Opfer auf dem T'ai-shan-Berge darzubringen, die Gelehrten eilten in Menge herbei . . .' Der Text hat nur 左右相趨 ‚Seine Umgebung eilte herbei'.

S. 181, zweite Spalte: ‚Spätere Generationen folgten obigen Beispielen und vertrauten nur allzusehr den Fähigkeiten der Eunuchen' 然而後世因之才任稍廣. ‚Als aber spätere Generationen obigen Beispielen folgten, wurde die amtliche Tätigkeit (der Eunuchen) ziemlich erweitert.' 任 ist hier nicht Verbum, sondern Subjekt zum Verbum 廣.

Ibid.: (Der Kaiser) ‚begab sich mit ihm heimlich nach den Lustschlössern' 潛游離館. ‚Er ging (mit ihm) heimlich spazieren und verließ die Gebäude.'

S. 182, erste Spalte: ‚Wenn die Minister mit ihr beraten wollten, konnten sie solches nicht, weil sie ihre Gemächer nicht betreten durften; wenn die Kaiserin Befehle erteilte, verließ sie nicht ihre Gemächer; daher mußte sie sich der Eunuchen bedienen, denen auf solche Weise die Geschicke des Reiches anvertraut wurden . . . auch hatten sie nicht mehr die Pflicht, über das Frauengefängnis und den Harem zu wachen' 朝臣國議、無由參斷、帷幄稱制、下令不出、房闥之間、不得不委用刑人、寄之國命、. . . 非復掖庭永巷之職、閨牖房闥之任也. ‚Es war unmöglich, durch Audienzen mit Ministern über Staatsangelegenheiten sie in ihren Entscheidungen zu unterstützen; sie führte die Regentschaft hinter einem Vorhang und kam nicht heraus zum Erteilen ihrer Erlässe. So mußte man sich für den Verkehr in den Gemächern wohl der Sträflinge bedienen, denen auf solche Weise die Geschicke des Reiches anvertraut wurden . . . das war nicht länger das (ursprüngliche) Amt, über das Frauengefängnis und den Harem zu wachen' (d. h. es war etwas ganz anderes geworden).

S. 182, zweite Spalte: ‚Sollte dies vielleicht auch ein Zeichen des Unterganges der Handynastie gewesen sein (weil Gott ihr in diesem Moment nicht geholfen hat)?' 斯亦運之極乎. ‚Dies war doch der Gipfel des Unglücks!'

Albert Schott, Vorarbeiten zur Geschichte der Keilschriftliteratur. I. Die assyrischen Königsinschriften vor 722. a) Der Schreibgebrauch [= Bonner Orientalistische Studien, herausgegeben von P. Kahle und W. Kirfel. Heft 13]. W. Kohlhammer, Stuttgart 1935.

Eine Schwierigkeit für eine babylonisch-assyrische Literaturgeschichte ist, daß so viele der Texte undatiert sind. Wir wissen, daß relativ späte Keilschrifttafeln Abschriften oder Übersetzungen sehr alter Originaltexte sein können und oft sind; nur sehr selten sind aber die Texte oder Abschriften datiert, und selten sind die geschichtlichen Hinweise so klar, daß wir daraus die Zeit des Originals bestimmen könnten. — So gilt es Anhaltspunkte zu gewinnen, die allgemeine Maßstäbe für eine Datierung abgeben können. Solche Anhaltspunkte kann auch der verschiedene Schreibgebrauch der verschiedenen Zeiten geben. Es gilt somit, an sicher datierbaren Texten den Schreibgebrauch der betreffenden Zeit abzulesen. Solche datierbare Texte sind die zeitgenössischen Königsinschriften. — Vorliegende Arbeit will eine Einzelheit des Schreibgebrauches der assyrischen Königsinschriften vor 722 klarlegen, nämlich die Schreibung der sogenannten cvc-Silben, d. h. Silben, die aus Konsonant + Vokal + Konsonant bestehen. Mit Hilfe eines raumersparenden Zeichensystems wird nach einer einleitenden Quellenübersicht die Untersuchung gegeben. Ein gewaltiger Aufwand von Geduld, Akribie und Fleiß! Ob sich aber daraus allgemeine Gesetze und brauchbare Datierungsmaßstäbe ergeben, wird wohl eigentlich erst eine Durcharbeitung des gesamten Materials zeigen können.

S. M.

Miscellany of personal views of an ignorant fool.[1]

[*Guk(w)anshō.*]

Translated by

J. Rahder, Leiden.

Introduction.

Three civil wars mark off three epochs in Japanese history. The internecine strife of the Taira and Minamoto by the end of the 12th century gave birth to the decentralized feudal period (Minamoto, Hōjō, Ashikaga); the struggles for hegemony in the second half of the 16th century (Nobunaga, Hideyoshi, Ieyasu) were the throes of centralized feudalism under the Tokugawa; clan conflict and contact with the industrialized Western powers brought about the restoration of imperial rule in the 19th century. Three outstanding historical and philosophical works express the hidden meaning of the two first mentioned epochs and of the civil wars preceding them. The *Guk(w)anshō*, written by Fujiwara Jien (Jichin) about 1220, summarizes from a Buddhist point of view historical events till the military dictatorship of the Hōjō family. The *Jinnōshōtōki*, written from 1339 to 1343, formulates from a Shintoist point of view the ideas and traditions characterizing Japanese history till the Ashikaga shogunate.

The *Tokushiyoron*,[2] written by Arai Hakuseki in 1712, analyzes from a rationalist, Confucianist point of view the principles underlying the development of the Japanese state and nation till the

[1] The author, a Buddhist abbot, depreciated his opinions by choosing this modest title, reminiscent of an expression of the Taoist philosopher Chuang-tzū. Two other books of about the same time bear similar titles: *Gukanki*, a diary of the regent Konoe Michitsugu, and *Gukenshō*, perhaps written by Fujiwara Sadaie (1162–1241).

[2] Arai Hakuseki zenshū (Kokushokankōkai), vol. 3, pp. 399–585.

middle of the Tokugawa period. Of these three works[1] only one has been translated and discussed by a Western scholar: Jinnōshōtōki, Buch von der wahren Gott-Kaiser-Herrschafts-Linie, verfaßt von Kitabatake Chikafusa, übersetzt, eingeleitet und erläutert von Hermann Bohner, Erster Band, Tokyo 1935.

Reserving the *Tokushiyoron* for future research, I intend to translate here the appendix (7th chapter) of the *Gukanshō* and those passages in other chapters, which have a more general, philosophical interest. In this appendix Fujiwara Jien tries to epitomize his views on the philosophy of history of the world known to him: India, China, Japan, emphasizing his own country under the influence of the tremendous crisis of his times. Translations of the above mentioned Japanese works may be of some use to Western philosophers, willing to compare them with Augustinus (De Civitate Dei), Vico, Hegel, A. Comte, Taine, &c. and desirous of a better balanced judgment concerning the historical self-consciousness of Asiatic nations.

" The *Gukwanshō* was the first attempt to survey and interpret, not merely to record the past " (G. B. Sansom). This attempt was undertaken by a son of the famous regent Fujiwara Tadamichi and brother of the regent Kanezane in order to justify the power and privileges of the Fujiwara and even the Minamoto[2] clans. Jien

[1] Compared with each other and with similar, less important works by Matsumoto Hikojirō in "Nihonshigaku meicho kaidai" (Gendai shigaku taikei, vol. 15, Tokyo 1931). Matsumoto, professor of Japanese history in Bunrika daigaku, Tokyo, spent many years studying the *Gukanshō* and discussed it in his essays "Kamakura jidai ni okeru shinbukkyō no hatten" and "Kamakura Muromachi jidai no kokumin shisō." Japanese works on the study and philosophy of history have also been analyzed by Dr. Kiyohara Sadao in his book "Nihonshigakushi" (Tokyo 1935), cf. p. 149.

[2] When Minamoto Yoshinaka had become master of Kyoto, Jien's brother Motofusa (appointed regent in 1166) joined him against the Taira and gave him his daughter in marriage. Another brother of Jien, Kanezane, owed his appointment as Kwampaku (prime minister or regent) (in 1190) to the shōgun Minamoto Yoritomo. For these and other reasons the author of the Gukanshō is not so violently opposed to the Minamoto shōguns as the author of the Jinnōshōtōki was opposed to the first Ashikaga shōgun Takauji. But Jien held the Hōjō regents in contempt, considering them usurpers of the shogunal government.

hoped that the arguments expounded in the appendix of the Gukanshō and the appointment of his nephew Yoritsune to the shogunal dignity might reconcile the reigning Emperor and the more powerful ex-Emperors (Go-toba, Tsuchimikado, Juntoku) with the shogunal government in Kamakura (see note 60). Though the Gukanshō may be adversely criticized as a family apology on account of this strong consanguinity bias, it must be recognized as the first attempt to determine the relative value of Emperor and subjects, civil and military authorities in Japan from a Buddhist historical point of view.

A few data concerning Jien's life will be sufficient (Nakajima's Hyōshaku, pp. 20–24). He was born A.D. 1155 as the son of a Fujiwara regent in Kyōto. He entered the Enryakuji monastery near Kyōto as monk-pupil at the age of 11. He spent his life in the Shōrenin temple, belonging to the Enryakuji. In 1192 he was appointed abbot of Enryakuji and head-bishop of the Tendai sect. He held this office four times, till he retired definitively in 1214. He died in 1225 and received the posthumous name Jichin in 1237.

There has been a controversy, dating back several centuries, concerning authorship and date of composition of the Gukanshō. Most competent scholars, like Miura, Matsumoto Hikojirō, Muraoka Noritsugu, &c., agree now that Jien (Jichin) was the author and that the main body of the Gukanshō, with the exception of a few later additions, has been written before the end of 1220; that is to say before the civil war of the Jōkyū (or Shōkyū) era (1221), which Jien tried in vain to prevent.

The present translation has been made on the text (with commentary and partial translation into modern Japanese: Gukanshō-hyōshaku) published by Nakajima Etsuji (Tokyo 1931). The best edition of the text,[1] established by Kuroita Katsumi (Kokushi-taikei, new edition of 1934, vol. 19), has been consulted through-

[1] The original *kana*-text, containing only a few Chinese characters. The text is divided into paragraphs with summarizing titles. The variant readings of all known manuscripts and printed editions are given in notes.

out. In many respects the latest popular edition[1] (Tokyo 1936; *Ichō* series), revised by Nakajima Etsuji, is an improvement on his former edition of 1931. Understanding of the Gukanshō will be facilitated by reading Muraoka Noritsugu's article on this subject in his "Studies on the history of Japanese thought" (Nihon shisōshi kenkyū, Tokyo 1930, pp. 25–72).[2]

Passages selected from the chapters 2–6 of the Gukanshō and from Jien's poems and prayers will follow in a concluding article.

Translation of the appendix (seventh chapter).

I may seem to assume an air of pedantic importance by writing in *kana* (Japanese letters) at a time when Chinese composition is current everywhere, but I feel justified for writing down in *kana* how to understand the course of historical events by the fact that nowadays neither knowledge nor scholarship, are to be found among the clergy or laymen. As to scholarship, though the clergy studies the esoteric (Shingon) and exoteric (Tendai) doctrines and laymen study the Chinese chronicles, records and commentaries on the classics, these studies would be valuable, if the essence [of the books mentioned] could be understood by insight. [But this essence is not understood.] As the proverb: "A dog is gazing at the stars" [looking with an expression of understanding, while not understanding at all] is applicable to the general state of affairs in this degraded age, [this] understanding is impossible. Literature for study and other purposes was originally written in Sanskrit and Chinese. Though the people of this country Japan are making [this literature] easy and intelligible by translating it into Japanese, it still remains difficult and perplexing, as [is seen]

[1] Containing Chinese characters of many words printed in *kana* in the text of 1931.

[2] Cf. also Nomura Hachirō, Kamakurajidai bungaku shinron, pp. 107–114. H. Matsumoto, "Religious reform in the Kamakura period" in Shigaku zasshi, vol. 36, 1925; "Expressionism of the Gukanshō," ib., vol. 40, p. 1610.

in the case of the commentaries on the Chinese classics[1], requiring a great deal of insight, and the Chinese chronicles, records [and poems][2]. I do not keep company with people who, seeing these books, are so ridiculously conceited as to wish to understand them. As to Japan, although its [historical] documents were destroyed by fire in the house of Soga Emishi [at the time of his assassination A.D. 645], Prince Toneri compiled the Nihongi together with Kiyohito [one of the authors of the Manyōshū; he died according to the Shokunihongi A.D. 753], or, according to another theory, together with Ôno Yasumaro. The Shokunihongi (50 chapters) is a continuation of the Nihongi. The Chūnagon Ishikawa Natari compiled by imperial order the essential parts of its first 20 chapters, the Minister of the Right Fujiwara Tsugunawa compiled the next 14 chapters; the Vice-Minister of Civil Affairs [Minbushō[3]] Kanno Mamichi compiled the remaining 16 chapters. The Minister of the Left Fujiwara Otsugu was charged with the redaction of the Nihonkōki, Fujiwara Yoshifusa compiled the Shoku-nihonkōki; Fujiwara Mototsune was the redactor of the Montokujitsuroku; the Minister of the Left Fujiwara Tokihira was charged with the redaction of the Sandaijitsuroku. [The above mentioned 6 works constitute the most ancient official histories of Japan "Rikkokushi."[4]]

Fujiwara Fuhito compiled the criminal code and the ordinances (ritsuryō). The Minister of the Left Fujiwara Fuyutsugu was the redactor of the statutes and supplementary regulations of the Kōnin-period[5]. The Dainagon Fujiwara Ujimune took part in the compilation of the statutes of the Jōkwan-period. Fujiwara Tokihira started the compilation of the statutes and supplementary regulations of the Engi-period; his brother Tadahira completed it. Although another law-book "Kansōjirui"[6] exists, nobody seems to possess it. Although it is said to be stored in the treasure-house of the Buddhist temple Rengeōin, no attempt is made to take and read it. Although people are dazzled by innumerable Buddhist and non-Buddhist books, nobody studies them. The proverbs: "A siskin-bird, holding a nut between his legs" [but not knowing how to crack

it and eat the kernel] and: "Counting neighbour's treasures" [in this case: trying to outdo one's neighbour in number of books, but not reading them] are applicable to this situation. Although one would naturally expect that especially people born in learned families would like to study, [this is not the case and] nobody understands the reasonableness [of study and research]. When we think of the children or descendants of people living nowadays, it is evident that nobody will be able to follow in the footsteps of his parents or ancestors. When I am writing [this book] in this funny *kana* style, scholars assume an air of superiority [as if they did not stand in need of Japanese translations of Chinese texts], but in the recess of their hearts they are very glad that I rendered this difficult Chinese text into easy Japanese. Although these scholars quote frequently the original Chinese text in order to show their erudition, this display of learning will not serve their purpose. Is it possible to discern the causes and principles of things, when I know others by drawing inferences from myself and do not know anything truly? Nevertheless I am writing this book in order to leave to posterity my thoughts, however insignificant they may be. Though it is written in *kana* and ridiculously familiar language, it contains words pregnant with profound meaning. I shall exert myself to the utmost to state things beneficial to humanity and to the world (being gradually reconstructed by the principles underlying the consecutive periods of history[7]), while leaving out and cancelling all difficult thoughts and words in order to lead [my readers] gradually from superficial acquaintance to profound understanding of the correct meaning and principles [of history]. If an exceptional reader thinks: "This [book] is too vulgar and plain; I want to see the original [Chinese] texts [Rikkokushi, &c.[4]], though I may be able to read only a small passage," my cherished desire will be realized. If such a reader has the Buddhist and non-Buddhist books mentioned here, he must study them. Besides, the Kwampyō ikai[8], the Nidai goki[9], Kujōdono no ikai[10], the diaries of famous antiquarians, versed in ancient customs, and, among Buddhist works,

excerpts from the writings of former virtuous priests, belonging to the esoteric and exoteric sects, may be of some use. If after mastering these books a surplus of intellectual energy is still left, the inner meaning of the original texts may be grasped. Certainly nobody will learn the principles [underlying world history] from the original texts by studying them indiscriminately and carelessly.

I think that the frequent use of undignified and unconsidered words like *hatato* (exclamation of surprise: really), *muzuto* (suddenly and violently), *ki(t)to* (certainly), *shakuto* (= *sakuto* = *sa(t)to*: quickly, suddenly), *gyo(t)to* (taken by surprise, awestruck) is the real substance of the Japanese language(11). Though it is possible to read [a Chinese text in the Japanese way], using *kun*-sounds, the mere condensed translation of the meaning of a Chinese character into Japanese does not explain that meaning exhaustively(12). Very plain and commonplace expressions among Japanese words (inferior to the original Chinese terms) constitute the real substance of the Japanese language(13). In the continual course of speech such [plain] words express easily, fluently and smoothly the continually changing situations and circumstances. When children and women use these plain words in humming tunes or making folk-songs and ballads, they practise to their heart's content the genuine art of poetry. While using the method of writing in *kana* in order to make stupid and ignorant people understand the principles of things in the inmost recess of their hearts, I select firstly really important matter with a view to letting people grasp the spiritual meaning [of things]. [My readers] must do their best to understand in this way this interesting matter. In this book I have stated at haphazard the changing principles underlying the consecutive periods of history. I summarized these principles and recorded the main drift of events from Emperor Jimmu to the Shōkyū era (A.D. 1219–1221), as they happened to occur to me.

Classifying roughly, scholars distinguish three ways [of government] in Chinese history: the way of the emperor(14) (Chin. huang tao; Jap. kōdō), the way of the sovereign(15) (ti tao), the kingly way(16) (wang tao). Although I should like to draw inferences concerning

the emperor of Japan from these three ways [of Chinese government] and to fit the facts of Japanese history to the theory of these three ways, this way of comparing Japan and China must be wrong, because the three Chinese ways of government are inferior to Japanese customs since the period of the Nihongi [these annals were completed in A.D. 720] and cannot be found in Japan. People who do not understand the difference in status and position of the emperors of China and Japan will be able to compare these emperors by reading this easy and sinple book, written in *kana*.

The story of the Chinese minister Wei Yang(17) may enlighten those who want to understand the trend of world affairs. When Duke Hsiao of the state Ch'in was looking for a capable minister, Hsiao's favourite Ching Chien recommended Wei Yang. When Hsiao received Wei Yang, the latter explained how to govern the country. Duke Hsiao listened, but did not like his talk. At the second interview between Wei Yang and Hsiao, the latter fell asleep and did not listen. At the third audience Duke Hsiao was much interested, allowed Wei Yang to draw near to his mat and employed him as minister. And thus Wei Yang ruled the state of Ch'in. At the first interview Wei Yang remonstrated with Prince Hsiao on the way of the sovereign(15). At the second audience he explained the kingly way(16). Both times he did not strike the Prince's attention. At the third interview, despairing of pleasing the prince, he taught *pa yeh* (how to subdue the feudal princes and establish an empire by violence and military methods) and was employed. Emperor Shih Huang ti(18) of the Ch'in dynasty must also be called a prince who practised the *pa yeh* (who obtained his position of hegemony by ruthless violence).

Afterwards, at the time of prince Ch'i of the Wei state, a minister called Fan Shu(19) ruled [the state of Ch'in] and praised Wei Yang. But a man called Ts'ai Tsê came forward and said that although Wei Yang had been an eminent minister, he was finally torn to pieces by chariots [as an expiatory punishment]. Fan Shu, being defeated in a debate with Ts'ai Tsê who argued that it was

better for both prince and ministers to spend life without efforts (Taoist *wu wei*), trouble and accidents, yielded the government to Ts'ai Tsê and retired into private life. Indeed, his successor Ts'ai Tsê and his king lived to the end of their lives in peace and tranquillity. Really, they were admirable! The voluntary abdication of Fan Shu, who yielded his point in argument, is even more rare and praiseworthy than the happiness of Ts'ai Tsê.

Everybody knows the degrees of Confucianist moral virtue obtained by "saints and worthies" (shêng hsien). The exploits of Emperor T'ai Tsung (A.D. 627–649) of the T'ang dynasty have been fully recorded in the "Chên Kuan Chêng Yao[2]."

Everybody knows the 42 stages[20] through which a Buddhist saint (bodhisattva) must pass in order to obtain final enlightenment (bodhi) and everybody knows the degrees in discernment of good and evil[21].

Words and feelings are inadequate to realize the meaning of Japanese history from Emperor Jimmu to the Engi (A.D. 901–922) and Tenryaku (A.D. 947–956) eras. The reign of the first thirteen Japanese Emperors (from Jimmu to Seimu), imperial princes always succeeding their fathers without any difficulty, constituted the period of the phenomenal expression (zokutai, translation of the Sanskrit Buddhist technical term saṃvṛti (satya)) of imperial rule[22] (ōbō), and lasted 846 years. The reign of the next seventeen Japanese Emperors (from Chūai to Kimmei) lasted 394 years, less than the previous reign of 13 Emperors. The ups and downs of this second period of 17 Emperors included good (Nintoku A.D. 313–399; Ninken A.D. 488–498) and bad (Ankō A.D. 454–456; Buretsu A.D. 499–506) Emperors. Under Emperor Kimmei (540–571) Buddhism was for the first time introduced in Japan. Emperor Bitatsu (572–585) gave 5 or 6 imported Buddhist sūtras and śāstras to the young prince Shōtoku[23] (life: 572–621), who in spite of his youth understood and explained them to the Emperor(s). And thus the Emperors Bitatsu, Yōmei (586–587) and Sushun (588–592) ruled Japan. Afterwards prince Shōtoku acted as regent for Empress Suiko (593–628). If

we consider the period during which the imperial rule was protected and maintained by Buddhism as a separate division of Japanese history, this period is constituted by the reign of 21 Emperors[35] (from Bitatsu to Kwammu), lasting 236 years[34], again less than the previous reign of 17 Emperors.

Reflecting thus on the changes of the principles underlying the consecutive periods of history I maintain that all events (everything) are nothing but *dōri*[36] (reason, idea, truth, principle, right). There is nothing outside *dōri*. It is extremely important to discern the reasonableness (dōrinaru) of evil things (tout comprendre, c'est tout pardonner). The way of this *dōri* runs down from the beginning of ages (Sanskrit: kalpa) to the end and runs up from the end to the beginning. It runs down from the beginning to the end of the history of great and small countries alike. I write down the following easily comprehensible [scheme of Japanese history[37]] in order that people who do not understand all sorts and conditions of *dōri* will come to understand it a little bit.

I. In the beginning noumenon (gods and buddhas) and phenomenon (men) were in harmony and *dōri* as such penetrated [everywhere]. This was the reign of the first 13 Emperors [reign of reason and justice in paradise].

II. The principle underlying this period was that people living in this phenomenal world did not understand the progress and changes of divine reason. People did not know that head and tail, what goes before and what follows afterwards, are entirely different, that a good start may have bad results and that a bad start may not have bad results[38]. This period lasted from Emperor Chūai (A.D. 192–200) to Emperor Kimmei (540–571).

III. The principle underlying this period was that everybody recognized and admired *worldly dōri*, but did not agree with the *divine* purpose. People[105] perform acts thinking that they are good, but necessarily repent of them afterwards. People[105] believe to practise justice (dōri), but afterwards, comparing [cause and effect, acts and consequences], they find out that this has not been the case. This

period lasted from Emperor Bitatsu (572–585) to the time of regent Fujiwara Michinaga(29) (966–1027) under Emperor Go-ichijō (1017–1036).

IV. When persons wielding political power believe that they act justly and properly, wise sages come forward and criticize their conduct, saying that it was unreasonable and unjustified. On second thoughts those statesmen admit their failure. This is the principle underlying the fourth period. It is closely associated with people of this degenerate age[30]. The fourth period lasted from the regent Fujiwara Yorimichi (life: 992–1074) to Emperor Toba (life: 1103–1156).

V. From the beginning of this period two contending parties [*kuge* and *buke*; court nobles and provincial warriors; direct imperial rule and autonomy of feudal fiefs] argued thoroughly, but as there is [only] *one dōri* (truth), the party having *dōri* on its side(31) gained a victory over its adversary. Although people could not understand *dōri* fundamentally and thoroughly, they obeyed [the laws of *dōri*] when they were ruled by suitable and influential lords(106). These are the principles underlying this fifth period(33), including the age of the noble warriors down to Minamoto Yoritomo (life: 1147–1199).

VI. As it was difficult to understand the [political] situation, it was discussed in that way and this way and it took a long time before a decision was reached. When at last definite, one-sided measures were taken, evil mentality took the lead and immorality (mudō; wu tao) was wrongly considered to be *dōri* (morality). That the state of things became so bad was the natural (reasonable: dōrinaru) principle underlying this period. This evil state of affairs, being naturally to be expected at a turning-point of history, was the principle underlying these times of degeneration in which bad standards and criterions were being used. This epoch(33) lasted from Emperor Goshirakawa (reign: 1156–1158; life: 1125–1192) to the reign of this Emperor [Gotoba 1184–1198; life: 1179–1239]. [Reign of Emperor Tsuchimikado].

VII. Not caring for future consequences and without the slightest knowledge of *dōri* people are short-sighted and think only of

immediate success of the plans which they made from the very beginning. People of the present age may be compared to patients suffering from peritonitis, who drink water, &c.; when having a dry throat they do not feel pain temporarily, but die shortly afterwards, as might reasonably be expected, when their disease becomes acute again.

This is the principle underlying the present age. And thus it may be that there is no *dōri* nowadays.

In the course of Japanese history, from its beginning onwards, the capacities and retribution[(34)] [of acts] of Emperor and ministers[(77)] became thus gradually worse, and the above mentioned principles, underlying the seven consecutive periods, followed each other[(107)]. In this book I compare, correlate and link up the *dōri* of the beginning and the end of history (of a *kalpa*: world cycle) with Buddhism, the imperial rule, the most ancient period[(85)], the middle ancient period and the capacities of Emperor, ministers and common people. As they do not agree and harmonize with each other, whatever one may think about them, there is this gradual degeneration and deterioration. Nevertheless there are expedient means[(36)] by which buddhas and bodhisattvas bless the living beings, like the splendid moral precepts of non-Buddhist books: "Destroy crime, produce good," "Cut off evil, maintain good" and the excellent maxims of Buddhist scriptures [Ekottarāgama]: "Do not commit evil acts; practise virtue." This morality must be compared with the principles underlying the beginning [of Japanese history]. It is impossible to teach exhaustively how this comparison must be made [this can only be done in outline]. Wise people may know [how to make this comparison], relying on their own knowledge. It is only possible to explain things noticed by chance and this only in so far as words can express them. As to ancient history in general, as it has been written down by people who pretend to know everything after having received only fragmentary information, its recorded facts are scarce, insignificant and obscure. Because talking about history is for that reason entirely guess-work and because people nowadays do not

believe anything, explaining [history] in details is very difficult. Little by little I have jotted down off-hand what I imagined about the past condition of things.

Although it is impossible to enumerate exhaustively the countless events of the degenerate age (*masse*(37); yo no suezama) we must speak of [*masse* and relate its events] after the establishment of the first(39) regency (sesshō) at the time [of the accession] of Emperor Seiwa (reign: 859–876) (the appearance of the regent(77) [Fujiwara] Yoshifusa (life: 804–872)), and after the abdication of Emperor Yōzei (reign: 877–884; life: 868–949), brought about by his cousin Fujiwara Mototsune (836–891) (adopted son of Yoshifusa), and the accession to the throne of Emperor Kōkō (Komatsu no mikado; reign: 885–887; life: 830–887), accomplished by the same regent Mototsune.

In the first place people ought to understand thoroughly the changes of the principles [underlying history]. [An objector says]: "It is reasonable to ask: 'How to make Emperor a youth of ten years old(38) or even less, if an Emperor ought to rule his country, tranquillize the world and sympathize with his people?' After accession to the throne [it is advisable to] leave [such an] Emperor on the throne [i.e. not to depose him], even if he happens to be very bad. It is not reasonable to say that an Emperor [in this case Yōzei] ought to be deposed by force, if he does not express his desire to abdicate voluntarily. The reasonable question: 'What is revolt [against the Emperor]?'(39) occurs naturally." [We reply: "] Nobody ever said or will say(40) that the deposition of Emperor Yōzei is improper and a rebellious act of Mototsune. Nobody will ever even momentarily think of or talk about it. [On the contrary] tradition says that Mototsune deserved exceedingly well of the Emperor. Nobody will criticize(40) the accession to the throne of a young Emperor at the age of four or five, saying: 'This is wrong. [The Emperor should accede to the throne] when he is capable of managing state affairs.' If objections are raised to the youthful age [of an Emperor], the imperial line would become extinct, for never

a person unworthy of the throne [i.e. not belonging to the imperial line] succeeded to it. For this reason[41] no exception is taken to the youthful age [of Emperors]."

In this way the principles of things must be known. Using the essential methods[42] of righteousness in both the public and private[43] sphere is in all probability the ultimate essence of *dōri* in everything. "Public" and "private" are not two separate entities. Saying "public," one says "private." ["Public" implies "private."] What is called the "world" or the "public" sphere with reference to private individuals, is also called the principle of equity [in public and private affairs]; bearing relation to the government of the country it is said to be the determination of good and evil. What is called the "private" sphere, bearing no relation to public government affairs, is said to be a management of [private and—in a secondary, implied, indirect sense—public] affairs emphasizing mild sympathy with everybody, even within every private household. To that private sphere of human individuals belongs everybody, from the Emperor downwards to low-born people.

Although in [all countries except Japan[44]] a person excelling in the conduct of a sovereign is suited for [the dignity of] sovereign of the country, it is the permanent, fixed custom of Japan since the period of the gods [before Emperor Jimmu: 660 B.C.] not to make Emperor anybody not belonging to the imperial lineage[45]. But it is human nature that people wish [to be governed by] a good (*virtuous*) Emperor among the persons belonging to the same imperial lineage. As trouble would be bound to occur, if an autocratic dictator were more powerful than the Emperor, the custom has been established that the Emperor employed protectors, appointed subjects as ministers and allowed them to govern the world on condition of constant consultation with himself. That is why even an Emperor, when he becomes too bad, being forced in the public and private spheres by the inevitable consequences of his faults, cannot maintain himself [cannot continue to be Emperor]. There are all sorts of circumstances causing the end of [good] luck of that bad Emperor.

According to the august teaching [to the Emperors] of Daijingū (Amaterasu) and the great bodhisattva Hachiman[104] (Emperor Ōjin): "Do not at all refrain yourself from becoming familiar with your minister-protectors," it is a fixed custom that the Emperor (the lord) and his ministers (retainers) are on very good terms with each other, like fishes and water. [When the relations between the Emperor and his ministers are good] the empire is ruled peacefully; [when these relations are bad] the empire is disturbed. In remote antiquity the august sun-goddess Amaterasu gave this command[46] to the god Ama-no-koyane[47]: "Serve in the palace [in my temple]; defend and protect well [Amaterasu and her descendants, the Emperors of Japan]." The three meritorious deeds of the Fujiwara clan were performed in a period, not at all different from the degenerate age (*sue*; cf. notes 30, 35, 37). These deeds are: (1) The *Daishokukwan* Fujiwara Kamatari (614–669) punished Soga no Iruka by having him killed (644); (2) Prime minister Fujiwara Momokawa and minister Fujiwara Nagate raised Emperor Kōnin (reign: 770–781) to the throne; (3) [Regent] Fujiwara Mototsune raised Emperor Kōkō to the throne (885). The first two deeds happened a very long time ago. Mototsune's affair occurred certainly after [Emperor] Seiwa. It goes without saying that after [Emperor Seiwa] the lifetime of all Emperors was short: not a single Emperor reached the age of fifty. All emperors lived still a long time after abdication. Although everybody knows these things and [the enumeration] may be boring, I shall quickly summarize the facts, for nobody has a perfect memory.

Emperor Seiwa barely lived 31 years (851–881). His reign lasted 18 years (859–876). Emperor Yōzei (life: 868–949) abdicated after a reign of 8 years (877–884). Though he reached the age of 81, he did not govern. Emperor Kōkō reigned only 3 years (885–887). His accession to the throne at the age of 55 had a special purpose [he was the most capable prince of the Blood, chosen by Mototsune to succeed the insane[48] Yōzei]. Emperor Uda (888–897) abdicated at the age of 30 and became a Buddhist monk. He lived

65 years (867–931). It was fortunate that Emperor Daigo reigned as long as 33 years (898–930) and lived to be 46 (885–930). Although Emperor Shujaku reigned 16 years (931–946), he died at the age of 30. Emperor Murakami reigned 21 years (947–967) and lived to be 42 (926–967). This was a rather long time[49], including the Engi (901–922) and Tenryaku (947–956) eras. Emperor Reizei abdicated after a reign of two years (968–969). Though he lived to be 62 (950–1011), his case was just like that of Emperor Yōzei. Emperor Enyū reigned 15 years (970–984) and died at the age of 34[50] (959–991). Emperor K(w)azan reigned two years (985–986); though he lived to be 41 (968–1008), it is not worth while to say anything [about him]. Emperor Ichijō reigned 25 years (987–1011) and died at the age of 32 (980–1011). Though his reign lasted a long time, it was of no use, as he was [too] young. Emperor Sanjō reigned 5 years (1012–1016) [life: 976–1017]. Though he lived a long time as crown-prince, it was again of no use [since his reign and life did not last long]. Emperor Go-ichijō reigned 20 years (1017–1036), but died at the age of 29 (1008–1036). Though his reign lasted a long time, he was again [too] young. Emperor Go-shujaku reigned 9 years (1037–1045). Though he reigned as an adult Emperor, he died at the age of 37 [life: 1009–1045]: again a premature death. Emperor Go-reizei reigned 23 years (1046–1068) and lived 42 years (1025–1068); though this was rather a long time, it was entirely due to the will of [his Regent] Fujiwara Yorimichi (life: 992–1074).

We must understand the profound meaning of the premature death of these generations of Emperors, succeeding each other. Both in the case of high-born and low-born persons, there will probably be no better method to show the predestined principles than [the study of the various circumstances of] death. With reference to the changing principles underlying the political history of Japan [it may be said that], if the Emperors had lived to be 60 or 70, before the degenerate period of genuine "cloister government," exercised by retired Emperors[51], set in, the period of government exercised

by [Fujiwara] regents[53] would not have occurred. Indeed, if Emperors had lived to be 50 or 60 without vacating the throne, this would have been the condition of affairs in antiquity. For a youthful Emperor a regent was actually appointed, but afterwards, when the Emperor became of age, a desire to govern the country himself [without the aid of a regent] did not arise in his heart[53]. When regents, men of excellent ability, helped the Emperor in political affairs and governed the country, [the political system] was flawless. In the meantime all Emperors departed this life at the age of about 30. With reference to this, i.e. the fact that the Emperors of these middle ages[54] could not be [as excellent] as the Emperors of antiquity, the sun-goddess Amaterasu has told [the god Ame no Koyane and his descendants] to guard and protect well the Emperors [the palace][46]. Among the descendants [of Ame no Koyane] capable and able men, suited for [the office of minister or regent], were born; the fact that the posterity of the Minister of the Right Fujiwara Morosuke[55] (908–960) was able to aid the Emperor in government affairs, was predestined and predetermined [by Amaterasu; it was not a fortuitous coincidence]. Because it was equally predetermined that afterwards ex-Emperors [after abdication] had to rule the country, it happened that the 3 Emperors Shirakawa (life: 1053–1129), Toba (life: 1103–1156) and Go-Shirakawa[51] (life: 1127–1192) governed the empire during a life of more than 70 [Shirakawa], 60 [Go-Shirakawa] and 50 [Toba] years. In this way this [historical] principle has been thoroughly understood.

As Emperor Go-sanjō (reign: 1069–1072; life: 1034–1073) planned many things [for instance: to retire and practise "cloister government" for the first time[56]], his premature death at the age of 40 is very regrettable; this shows suddenly the [historical] principle of deterioration of the world. How fortunate would it have been, if Emperor Go-sanjō's plans could have been carried out! . . .

When the courtiers[57] of the ex-Emperor, both men and women, appeared [in the period of "cloister government"], those [nobles] in particular were to be blamed for spoiling in one way or another

[by their intrigues] the relations between the Emperor and his ministers... When in recent times noble warriors [Taira, Minamoto] appeared on the scene, they acted as generals and military dictators (shōgun), confined the Emperor and his regent [in their palaces] and took the government of the country in their hands. In this degenerate age[56] the noble warriors lost all their commanders[58] [Taira and Minamoto chieftains] and were forced to serve and follow anybody[59] [willing to lead them]; a young lord, belonging to the family of the regents [Fujiwara Yoritsune[60]; life: 1218–1256], became their commander-in-chief (shōgun). Thus it was certainly the intention of the divine ancestress of the Emperors [Amaterasu] that the country would be governed for a while in accordance with her command of intimate union of Emperor and ministers[46]. I must tell from beginning to end how this came about. I must relate in details what happened after the reign of four years of Emperor Go-sanjō. Though Emperor Go-sanjō intended to govern the country after vacating the throne, he died shortly after abdication.

But Emperor Shirakawa governed the country for a long time, till he reached the age of 77, by acting as minister and adviser [to his successors on the throne][61].

Emperor Toba lived afterwards to be 54 and Emperor Go-shirakawa died at the age of 66, after having witnessed the reign of five of his sons and grandsons [Nijō, Rokujō, Takakura, Antoku, Go-toba]. It is useless to state the long duration of the reign of the sons and grandsons of the cloistered Emperors, who governed the country after abdication[62]. [The duration of imperial reign] changed soon after, as if it was done on purpose. Afterwards, during the period of influence[63] of the present (ex)-Emperor [Go-toba; life: 1179–1239; reign: 1184–1198], 28 years elapsed from the death of Emperor Go-shirakawa (1192) till the Shōkyū era[64] [probably the second year of this era, 1220, is meant].

It was really fortunate that the union of the Emperor and his ministers, as intimate as that between fishes and water, lasted till [the end] of the Engi and Tenryaku eras... It seems that

after Emperor Reizei the government of the country came in the hands of the [Fujiwara] regents. Down to Fujiwara Michinaga [regent from 995 to 1027] there was certainly no case of a [Fujiwara] regent thinking with disrespect or contempt of the Emperor of his time. But sometimes the Emperor felt vexed, when the regent admonished him for his misconduct. Thus Emperors Enyū (970–984), Ichijō (987–1011) and their successors[65] thought: "Does [the regent] despise me? [The regent] does not leave the government of the country to me." All this seems to be the fault [misunderstanding] of the Emperors. After Fujiwara Yorimichi [regent from 1027 to 1068] had obtained complete control of the government at the time of Emperor Go-reizei (life: 1025–1068), he underrated (looked down upon) slightly the Emperor and was compromised[66] by thinking: "The country belongs to me."

Emperor Go-sanjō (life: 1034–1073; reign: 1069–1072), taking notice of this [attitude of the Fujiwara regents] and being amazed at it, intended to govern the country henceforth after abdication. Though Fujiwara Yorimichi and Emperor Go-sanjō thought like this, [this project] proved to be bad on second thoughts. [In spite of] being established on the kingly way (wang tao), the government of the country [under Emperor Go-sanjō] was fruitless and wasteful[67].

After Emperor Shirakawa [in the period of cloister government] the [Fujiwara] regent and ministers were of no use, being estranged from the heart of the ex-Emperor. Among the first courtiers[67] to serve ex-Emperor Shirakawa was Minamoto Toshiaki[68]. At last Fujiwara Akitaka and his son Akiyori served the ex-Emperor. Although it may be rude to say, the genuine [Fujiwara] regent was sadly jostled out of power by these low-born immediate attendants of the ex-Emperor. The momentum of the good old times carried on strongly [down to a period] beginning with Emperor Toba (reign: 1108–1123) and Emperor Go-shirakawa (reign: 1156–1158) and ending with the regent Fujiwara Tadamichi (life: 1097–1164)[69]. [In the beginning of this period] ex-Emperor Shirakawa, being on bad terms with the regent Fujiwara Tadazane (life: 1078–1162; became *sesshō*

of Emperor Toba in 1108 and *kwampaku* in 1113), kept Tadazane in enforced seclusion, and appointed his son Tadamichi *kwampaku* [in 1121], *sesshō* [of Emperor Sutoku, in 1123] and *dajōdaijin* (prime minister) [in 1129] in order to estrange the father from his son. Ex-Emperor Shirakawa lost life and government [in 1129] on account of this fault[70]. With reference to this[72], certainly the way of the buddhas and gods (mei, myō; Chin. ming[71]) and the way of this phenomenal world (ken; Chin. hsien) disagree, the bad and the good gods are at variance; [this discord, conflict] is manifested in the material, outside world and implied in the inside [hidden world of gods and buddhas]. At last [shortly before his death in 1156] ex-Emperor Toba probably became aware [of the way of the buddhas and gods] and ordered Emperor Go-shirakawa to succeed to the throne on the advice of the regent Tadamichi. The world was expected to recover, but did not improve in the course of recent events. The luck (*un*: destiny) of Japan came to an end, great disturbances [civil wars of the Hōgen—1156—and Heiji—1159—eras] arose, and the country fell entirely into the hands of noble warriors. Afterwards the prestige and power of the regents declined 3 or 4 degrees [in the hierarchy of ranks and public functions] and were deprived of their lustre and magnificence (cf. note 29). Though [the prestige] of the regents Motofusa (1144–1230) and Kanezane (1147–1207) [the author of the Gukanshō was their brother] resembled a little bit that of [former famous] regents, they were after all to be pitied. Motofusa was consigned to political oblivion by Taira[73] [Kiyomori], and Kanezane owed his promotion [in the political world] to the Shogun Minamoto [Yoritomo]. The regent[74] Kanezane, leaving everything to the Emperor, was trusted by the Emperor as his friend. After the Emperor had no reason any more to dislike his regent, no interesting events, either good or bad, are left [to be told]. Though it seemed to be very fortunate that ex-Emperor Go-toba appointed Fujiwara Yoshitsune (1169–1206) regent [for the young Emperor Tsuchimikado in 1202], [Yoshitsune] passed suddenly away like a dream[75].

Though Motomichi[76] (1160-1233) was born in the [Fujiwara] family and held the office [of regent], he was an inexperienced, foolish outsider and had not the slightest knowledge, neither by seeing nor by hearing, of the ways of the world and of the customs of the [Fujiwara] family. Nevertheless he is carrying documents, relating to the family domains, under his arm, takes them [from the archives] and puts them back again. So long as he is still living and not yet dead, it is evident that the way of the correct relations between the Emperor and his ministers has altogether disappeared from the world. I doubt whether Emperor and ministers will be able to practise consistently in future the authoritative, honest and righteous methods [of government], reminiscent of the [good] times of the regent Kanezane, and being the foundation of the imperial ancestral temple and of the welfare of the imperial house (literally: of the gods of land and grain).

That the son of the Minister of the Left [Michiie], Fujiwara Yoritsune[80], is now destined to become the great commander-in-chief (shōgun) of the noble warriors, is certainly the work of the great bodhisattva Hachiman, not the work of human beings. Surely the various gods brought this about; a miracle has happened.

With reference to this, Motomichi and others make irrelevant remarks: "In my family such things do not happen. Does it [not] bring disgrace upon [his father Michiie]?" Are there really persons[78] who think like this? This is simply ridiculous. A man [Motomichi] who succeeded nicely to the [Fujiwara] family estate, says such stupid things! [Motomichi], taking advantage of a conspiracy[79] in the turbulent times of the Taira commander-in-chief (shōgun Kiyomori), was promoted from [the position of] lieutenant-general of the right body-guard and second court rank to [the position of] regent (only in name, not in reality), though he was entirely ignorant of [government] affairs, young [19 years old] and stupid. When [Motomichi], not realizing these facts and not knowing thoroughly that he is being protected by the evil purpose of a revengeful ghost[82] (onryō) and that he lived a long time in

order to ruin our [Fujiwara] family, says things like: " He[80] is a disgrace to the family," this will probably not be agreeable to the great bodhisattva [Hachiman]. It is really not worth while to say anything [more about this].

Though I am writing this book [in order to enlighten] people who experience difficulties in trying to understand a little bit the vicissitudes of the world and the changing principles of things, I am afraid that even those who read this [book] will not at all succeed in their attempts to understand what I mean to say [or: will not at all agree with me]. What can I do about it?

Well then, it seems that [Yoritsune], linking up[60] the regent's family [Fujiwara] with a family of noble warriors [Minamoto], is destined to hold civil and military offices at the same time, to protect the country and to assist the Emperor. Remembering the past and reflecting on the present, people ought to keep firmly in mind the methods (way) of settling the correct purpose, rejecting evil and returning to righteousness. In the first place, is this [appointment of Yoritsune to the shogunate] certainly planned by the great bodhisattva [Hachiman]? It must be deeply doubted whether it is not rather the work of " heaven-goblins "[81] (tengu) and " earth-goblins " (chigu). On account of this doubt we must in the first place pray to the buddhas and gods [for protection], as there is an old tradition (dōri) [saying] that a revengeful ghost destroys the world and brings ruin to human beings.

[The next passage, relating historical facts showing the evil influence of vindictive ghosts[82] and bad spirits of living persons, has been omitted, except the following parts:] When Buddhism flourished and many priests and monks of profound wisdom and virtuous conduct lived, they prevented the worst and unusual cases of injury inflicted by evil ghosts or spirits of dead or living persons, but some of such cases occurred all the same. As [the regents] trusted and respected faithfully and sincerely [their favourite] priests, the buddha, his doctrine and community, prospered. The great master (ācārya) Jiei was adviser of [the regent] Morosuke; the

samādhi priest [Fujiwara Keimyō], abbot of Mudōji, was adviser of [the regent] Michinaga; bishop Shiga was adviser of [the regent] Yorimichi. There are no rumors about the vindictive ghosts of Emperor Sutoku(68) and regent Tadazane(70), but [it is said] that they would ruin our [Fujiwara] family. Was it on this account that Tadamichi, in spite of being the son of Tadazane, was not very capable? Facts showing the ruin of this [Fujiwara] family, like the premature death of Motozane [at the age of 24], the distressing experiences of Motofusa and Kanezane, the fact that Motomichi was frequently seized [by an ireful ghost] and lived on till now, further the fact that Emperor Go-shirakawa's life-time was unfortunate throughout, all this is the miraculous effect of these revengeful ghosts obtaining justice (dōri) . . .

In the world of human beings the torment of hatred and resentment necessarily has results [in the Buddhist sense of *karma*-retribution]. A person, who utters even one word of abuse against his superior, is rashly stabbed to death on the spot. A similar case occurs when a vindictive ghost, cherishing deep resentment only within one and the same life-span [not taking vengeance after death], is slandering and telling lies in order to ruin and undermine his enemy irrespective of his social or political position(84), and [causes] public unrest and private damage. If the evil spirit cannot work off his grudge [during his lifetime] in the actual phenomenal world (ken)(71), he becomes a ghost (myō) [and revenges himself after his death].

Crown-prince Shōtoku admonished [us] in his 17 precepts(85) as follows: (14th precept:) "Stop being envious. There are no limits to envious thought. [10th precept:] Being wise and foolish is like a ring which has no end . . . Do not think that you alone are in the right. [5th precept:] When a rich man lodges a complaint, it will be considered justified without any difficulty, like a stone flung into water. When a poor man lodges a complaint, there will be trouble; the complaint will be ignored and resembles water cast upon a rock." These three admonitions are a blessing. In the present

world of a degenerate age, when the world is dominated by envy, self-righteousness, contempt of others, sycophancy and bribery, when nobody thinks even of the existence of such precepts, are there still persons, who knowingly admire these [precepts] and who think that there is still a living spirit [in these precepts], in however small a degree that might be? [The author expects a negative reply.] How bright and faultless are [the precepts of crown-prince Shōtoku]!

It is said: "When the country is well governed, the government service calls for men (applicants); when the country is disturbed, men apply for a government position." Nowadays there are ten (vice) great-counsellors [(gon)dainagon] and 50 or 60 holders of the third court rank. Down to the time of Emperor Go-shirakawa (Toba: according to another interpretation) there were about ten holders of the third court rank. [Nowadays] the number of third class officers of the gate guard (yugei no jō) and of officials of the police commission (kebiishi) is not fixed. It does not happen that at the same installation ceremony[86] less than 40 third class officers of the gate guard are commissioned. At one and the same inaugural ceremony about thousand men enter on their office. Persons applying for a job of messenger or attendant will become man or lady courtiers [of the ex-Emperor] without difficulty or grumbling. This is inconceivably [bad].

It came finally to the bad world of a degenerate age, to the military epoch; entering the period preceding the end of the world, I only pray fervently that the Emperor, thinking of these principles (dōri) in however small a degree, may wake up to them, and may realize how [the world] comes to such an extent in the hands of evil demons and ghosts; [I pray also] that the eyes of the courtiers of the ex-Emperor may be opened a little bit. To the noble warriors, who had lost their [Minamoto] commanders-in-chief and who had nothing to fear, all available land of Japan was allotted in their quality of landowning district-lords (jitō). Among the courtiers, [managing] the affairs of the ex-Emperor, there is not a single one who does not smile when his armpit is tickled with the profits of

a district-lord[87]. As the noble warriors have a martial spirit and look menacingly and self-assertively at those who do not please them, there is no one who dares to oppose them. It seems nowadays that the noble warriors are firmly determined on having everything their own way. When these unreasonable abuses go on accumulating till a great disturbance[88] occurs, this world, including ourselves and others, will finally perish. The destruction of the world by fire, water and wind[89] has not yet taken place; indeed, [genuine] Buddhism is still being practised; the imperial ancestor gods and the gods of land and grain (of the state) still exist in all their splendour. Among the clergy and laymen there will be 2 or 3, 4 or 5 men, who distinguish [between right and wrong], when the obscure and immoral state of affairs becomes normal again a little bit and shows [again] a correct purpose, in however slight a degree that might be. Those men must be called and entrusted with government offices. After all, [prayers for] Buddhist omniscient saints or Confucianist sages and worthies will not be answered. [That would be expecting too much]. The unique and most important method for tranquillizing the country is practised, when the Emperor and his officials, knowing how to distinguish between good and bad men, employ the [relatively] best men in every position and station in life, however slight their absolute value might be. [Employing unfit persons] for work having a special purpose is like using crows instead of cormorants[90] [for fishing purposes]; on account of this the world perishes altogether.

What is called "dōri" is easily[91] told. A minister[92], who understands "dōri," would have to assemble powerful noble warriors and speak to them as follows: "Nowadays, when the degenerate age has set in, persons called 'noble warriors,' must be necessarily employed as they are at present. This state of things is a matter of course. Moreover, even if these noble warriors are considered to be wicked, it is not likely that any group of persons surpassing them [in power] will appear. With reference to this [it may be said however that], as the end of the world approaches, people will

become worse and worse. A counter-revolution[93], aiming at the overthrow of this group [of noble warriors], will probably not amount to much. That is why, apart from the commandment of the way of heaven (providence) [condemning the noble warriors as usurpers of the imperial power] in the *spiritual* world (myō), [the Emperor and his officials] do not hate or suspect you [noble warriors] in this *phenomenal* world (ken)."

The matter of district-lords (jitō) is very important; this must be arranged peaceably by taking counsel together with the noble warriors. The noble warriors must not assume a defiant attitude[94] and intimidate the imperial court, saying: "This [the power of the district-lords] will not be stopped." Therefore the imperial court needs not be afraid of anything. The time has come that most of the noble warriors must think of the path of virtue. This crown-prince [later Emperor Chūkyō, reigning from April 20 to July 8, 1221] and this shōgun [Fujiwara Yoritsune] are babies, hardly two years old[95]. The creation and appearance of these [two persons] is the manifest realization of a command of the imperial ancestral gods. The crown-prince was bereaved of his mother. [Afterwards] there was nobody who prayed [for his happiness]. Such an event [that he is destined to become Emperor Chūkyō] probably happens now as a result of the power of his maternal grandfather's [Fujiwara Yoshitsune] prayer. Likewise, such a death of the Minamoto shōguns [Yoriie, assassinated in 1204; Sanetomo, assassinated in 1219], the fact that the Minamoto and Taira families are entirely extinct and that instead of [a scion of those families] this young child [Yoritsune] is employed [as shōgun], are certainly no ordinary, fortuitous events.

In the course of history it happened that times of a new start and prosperity succeeded decay and ruin (cf. Hyôshaku, p. 169). From now on the world will be lost; to what extent and how will it be ruined? [What can be done to start a new deal in order to save the world temporarily?] Small parts of the [Chinese] annals, records and commentaries on the classics are left; remnants of the statutes, laws

and commentaries thereon do still exist. There are famous faultless priests and monks of the Buddhist esoteric and exoteric sects. Comparing the number [of Emperors, who have ruled Japan, with the total number] of hundred possible Emperors[96], [it seems that] from now on still 16 Emperors are going to rule the empire. When these two children of two years old [Chūkyō and Yoritsune] will have come of age, they are expected to regenerate the degenerate world. [The government ought] to say [to the noble warriors]: "Noble warriors, do not commit evil acts, before 20 years will have passed [end of minority of Chūkyō and Yoritsune]. If you do not commit evil acts, it will be easy to stop the evil acts of others."

[The government], granting plenty of profitable fiefs and manors to the Shinto shrines, Buddhist temples, Shintoist and Buddhist priests [ought to] tell [the priests]: "Suppress the evil demons, still intending to ruin this world, with the force of the gods and the buddha(s); pray that wicked men, trying to start a revolt, be arrested, before they can carry out their plans." This [abuse of] bribery and corruption must be stopped a little bit. Reflecting on the course of events from Emperor Jimmu down to the present time, we realize that [bribery] occurs easily in the world and that the [original] morality (dōri) does still exist.

I have so much to say and wrote down only a little bit. I hope that these children [Chūkyō and Yoritsune], when they will have come of age, will read this [book]. What will they think about it? There will be probably no one who records so truly as I do, without the slightest misstatement, the course of events of the world as it really is. I write only down the straight course of reason (dōri).

There is one essential rule of things: it is the common saying "Like draws to like (birds of a feather flock together)," being valid ultimately and in the final analysis for all human beings. The bad men in this degenerate age, uniting their bad hearts, being merged in the same purpose, and joining their forces, are governing this country. Whereas the good men likewise ought to take counsel

together and to unite their hearts, it must be doubted, whether the good men, if there are any, are able to join forces. While this is considered to be very deplorable, the commands of the buddha(s) and gods are almost not respected. Though at the time of appointment and employment there will be plenty of men, supposed to become [energetic and aggressive] like tigers, good men, considering the condition of the world, will not push themselves forward. It seems that in this way, now the world is approaching its final destruction, both the Emperor and the courtiers of the ex-Emperor(s) govern the country by the use of false words and fictions. False words are absolutely not expected to be used at the imperial court. When false words are being used, good men cannot live in the [political] world. On the other hand, if a dictator, appearing in the degenerate age, dealing honestly with the people, does not rectify such [abuses], there will be no way of [political and moral] recovery. The appearance of such a dictator [Yoritsune] in such a manner has been planned by the great bodhisattva [Hachiman, tutelary god of the Minamoto's]. This [plan] and the fact that he will have authority to deal with both civil and military affairs, that he will be made regent, having to guard country and Emperor, and that he comes forward for the benefit of country and Emperor, are not being understood by the [ex]-Emperor [Go-toba]. This is a very important matter. It is evident that the reason [of Yoritsune's appearance] was a command [of Hachiman], thinking: "The Emperor is blessed when one and the same man is both regent (setsurokushin) and dictator (shōgun)." [I beseech the ex-Emperor Go-toba] to realize that [Yoritsune] does not have a rebellious heart and that he will protect the Emperor, when his authority will be strengthened. It is really fortunate that there will be a condition of affairs [like that] of Emperor Yōzei [deposed in 884 by Fujiwara Mototsune]. When the Emperor tries to prevent that[97], he will act contrary to the intention of the goddess Amaterasu (Daijingū) and of Hachiman. The Emperor must understand and realize this. It is predestined that the rebellious designs of the Fujiwara regents against the

Emperors gradually disappeared and will exist no more. As [Amaterasu and Hachiman] have ordered [the Fujiwara's] to do their utmost to prevent the deterioration of the Emperors and to guard them, so that the lineage of Emperors of the "kingly way" may be continued without fail, an Emperor, acting like Yōzei, would be bad for the imperial prestige. But such an Emperor will be an exception. If such an Emperor envies his good regent, how will he come up to expectations [be a good Emperor]?[98] [Harmonious collaboration of Emperor and regent] is the wish of Amaterasu and Hachiman. It is firmly established that this rule will absolutely not be violated. Short-sighted imperial commands[99] are received, because the (ex)-Emperor(s) do not know the principles (dōri), running from the beginning of history to its end, [and do not know] how the imperial ancestral gods and the gods of land and grain conceive the principles, coming down from ancient times to this degenerate age. The principles of things and the development of our country will in this way certainly come to an end (will be finally settled). This is the tenth category, called "ultimate harmony (consummation, equilibrium) of root and branches, origin and end," in the list of ten Buddhist categories[100] [Tendai sect; Saddharmapuṇḍarīka-sūtra]. The present time necessarily returns and corresponds to ancient times. Though phenomenal events, being "ancient" or "present (modern)," are subject to change, they can [always] be reduced to the same principle or reason, and maintain identity in continuous change. Since Fujiwara Kamatari chastised Soga Iruka, the world was consistently in accordance with the principle of cutting off evil and maintaining good. Now it must be again like this. It will be very fortunate when in this way Emperor and ministers (regent) are in harmonious accord with each other.

As for the general condition of affairs, we hear that [the Emperor], though apparently employing the regent, suspects him from the bottom of his heart and deals with him accordingly. That the courtiers of the ex-Emperor(s), knowing that slandering the regent pleases the Emperor, ruin the world, is so wicked, that in

spite of frequent repetition it cannot be adequately expressed. [The relation of the Emperor and his regent] is identical with the relation of the head of a private family (master of a house), even a small one, and his guardian. The well-ordered management of families, large and small, in which the master and his guardian are in accord with each other, does not exist [in the case of the state]. Moreover, are the facts that a descendant of Fujiwara Kamatari [Yoritsune], combining civil and military authority, is on bad terms with the august person of the Emperor and that they refrain from becoming familiar with each other, even slightly in accordance with the principles of things in the spiritual and the phenomenal world, in cause and effect, in beginning, middle or end, in past, present or future? [Expected answer: No] Pity us! We realized thoroughly beforehand that these [rational] principles somehow or other would certainly come to an end. This [estrangement of Emperor and regent], whatever may be said about it, will not be consistent with [reason; rational principles]. The world in this degenerate age is suddenly moving to the side of the principle of coming unrest. Now that bad demons and evil gods intervene, saying: "We will make [conditions] much worse," and cause the trend of the time to be like this; now that things happen, supposed to be beyond the blessing power of the "triratna" (Buddha, his doctrine and community) and the good gods, the world is at last in the degenerate age and its end is approaching. The Emperor's dislike of a strong and troublesome regent becomes more and more intense in this degenerate age. This unreasonable [attitude of the Emperor] is a very important matter. How [deplorable] is it, that the prospect of a very strong regent, combining civil and military authority [Yoritsune], not to be removed and dismissed in any way, is not agreeable to the (ex-)Emperor. On account of this the world will suffer a loss. If the Emperor thinks repeatedly and intensely of this principle [of harmony of Emperor and regent], he will completely abandon his unreasonable attitude. If the Emperor [remembers] the principle that an Emperor has respect for his regent (minister, subject) and that a regent has

respect for his Emperor, if he [remembers] the fact that this principle pacified and settled this country of Japan since antiquity, if he compares the obvious historical examples of this principle with each other, and if he understands reason (dōri) to that extent, he will be admirable. The great gods of the Ise temple [Amaterasu] and of the Kashima(101) temple in ancient times, and the great bodhisatva Hachiman and the great god of Kasuga(102) in more recent times, always conferring and taking counsel together, superintend and protect the country (world). It is evident that they have decided that in our times there will be a guardian of the Emperor [Yoritsune], combining civil and military authority, whatever may happen in this degenerate age.

The essence of Chinese affairs is the established rule that the man, who is superior to others in one respect [tê: virtue], defeats them and becomes sovereign of the country. In this country of Japan there has been no change of imperial dynasty since the very beginning. The family of ministers and regents [Fujiwara] was equally fixed. This condition of affairs, whatever may have happened, did not change till the present day, and will last without change during the reign of the 16 future (remaining) Emperors. If the (ex)-Emperor(s) hate and envy such a dictator (shissei), combining civil and military authority [Yoritsune], created and presented to them by the imperial ancestral gods and the gods of land and grain, they will not be able to retain their exalted position. [Not only in China], in Japan also there are indeed two ways for a subject (minister, regent, dictator) to assist loyally and respectfully(103) his Emperor: (1) The method of minister Taira Kiyomori, who thought that Emperor Go-shirakawa was bad, and who governed the country by means of Go-shirakawa's son Takakura and Go-shirakawa's grandson Antoku; (2) the method of Minamoto Yoshinaka (1154–1184), who defeated the Taira in one battle (1183) and compelled ex-Emperor Go-shirakawa to remain in his palace. Though these two methods cannot properly be called "faithful assisting the Emperor," the noble warriors sincerely (lit.: from the bottom of

their heart) ruled the country and reformed the Emperors. These are the two methods of loyally aiding the Emperor: (1) by pacifying the country [Kiyomori's case]; (2) by disturbing the country [Yoshinaka's case]. The method of disturbance means rebellion. This method does not last till the end. Examples of loyally aiding the Emperor (raising a new Emperor to the throne) by the method of pacification of the country, are the following: (1) Fujiwara Mototsune deposed Emperor Yôzei and set Emperor Kôkô on the throne (885); (2) Fujiwara Nagate and Momogawa raised Emperor Kônin to the throne (770); (3) after the death of Emperor Buretsu (506) ministers went to [Mikuni], solicited Keitai to become Emperor [and raised him to the throne]. In these cases the principle was established that for the sake of the Emperor and the country good Emperors (Kôkô, Kônin, Keitai) had to take the place of bad ones (Yôzei, Shôtoku, Buretsu). Because the principle was established firmly that since the appearance of Emperor Go-shirakawa this country of Japan would be fortunate throughout, and in obedience to divine commands, inspired by the glorious gods and this principle, the subjects (ministers, dictators, &c.) discharged their duty of loyalty (by raising new Emperors to the throne). That is why, down to the present day, this country was protected and maintained continuously and without fail by descendants of Emperor Go-shirakawa [Takakura, Antoku, Gotoba, Tsuchimikado, Juntoku]. These two methods [of loyally assisting the Emperor] have been clearly [expounded].

If the Emperor intends to hate (notes 78, 93, 97) this regent [Yoritsune], combining civil and military authority, as soon as he will appear [in the world], it is deplorable that on account of this the luck of Japan has come to an end. This regent will not in any way try to start a rebellion against the Emperor, but he will be tough (unyielding) and it will be difficult to hold him in contempt. He must manage everything, relying on reason (dōri) in every respect. If he leaves all to providence (way of heaven) and manages affairs in an immoral and unreasonable way, he will be

punished by the gods and buddha(s). If the Emperor in this degenerate age rules the country arbitrarily, and [bad] things come to pass, the country will be disturbed even before the last (100th; note 96) Emperor will appear[108]. The Emperor, not being afraid, must leave everything to reason, and must supervise affairs, giving his orders secretly. The gods have ordained that the Emperor will rule this country for a while. Understanding clearly this divine mandate, the Emperor must rule the country, seeing to it that his orders agree with the plans and decisions of the glorious gods.

People use to complain: "The gods and buddha(s) do not exist"; [they complain] excessively when they are desperate and in a miserable condition. Indeed, down to the very end of a world-cycle (kalpa), there will not occur a single moment of non-existence of the gods and buddha(s) in the world; not to mention my conviction that the present time is particularly divine and responsive to prayers (arata), when human beings are planning things in a reasonable way. In fine, what I said about this shōgun [Yoritsune] has been said only on account of this [divine inspiration] of the present time. The Emperor must rule the world, always keeping in mind the fact [that the gods planned the appearance of a shōgun or regent, combining civil and military authority], even when there will be another shōgun [not Yoritsune]. But when the shōgun will have a rebellious heart and his luck will come to an end, it will be easy to get rid of him. This is evident, when we remember, how Sanetomo died [1219] and how the Taira family perished. I explained in detail how wrong it will be when the shōgun's faultless public and private conduct will be detested without reason [by the (ex)-Emperor, his courtiers, &c.]. Bad lady and gentleman courtiers will coax the ex-Emperor(s) into this attitude. It must be useful to acquaint [the (ex)-Emperor(s)] with this fact. I have written down here unnecessary things and I made uncalled-for remarks. Though I am myself the man, who is writing this, I do not even slightly realize what I am doing. [My crime of frankly admonishing the Emperor] is beyond all power of language to express. Alas! if the

gods and buddha(s) could speak, I would like to ask them[109] [to warn the Emperor].

Alas! born at this juncture of the vicissitudes of the world, we feel really foolish (mean) and pitiful, when we see so clearly before our eyes the changes of the world. Indeed, human beings are mere infants before the age of 13 or 14. People of normal intelligence are able to know and remember anything they experienced from the age of 15 or 16 onwards. Having observed the world during the 50 years [that have elapsed since I was 16, I conclude] that in general men in the world have deteriorated very much. Though it is not necessary to explain [in detail] the moments and stages in the process of destructive degeneration of those men, I shall recall and record some interesting points, as men of this age have no opportunity of knowing and remembering them. Can we say that the [bad] condition of the present age begins after regent Fujiwara Yoshifusa (804–872)? That is still the most ancient period (notes 30, 35, 37). It seems that the times of the four dainagon poets[110] under Emperor Ichijō (reign: 987–1011) were excellent. At that time lived Buddhist priests like Ninkai (died 1046), Kwōgyō (died 1049), Kyōso (died 1019), &c., distant disciples and spiritual descendants of Kōbō (Daishi) (774–835), Jikaku (794–864), Chishō (814–891).

When the question is raised down to what time insignificant remnants of that condition of clergy and laymen [under Emperor Ichijō] are noticeable, [we reply] that in consideration of all families concerned: the regents, the descendants of their younger sons and sons, born of concubines (shoshi)[130], the families of the Minamoto clan, the officials, serving in the bureau of samurai affairs[111], [it may be said, that] all these persons made the times of Emperor Shirakawa (life: 1053–1129) a period of correct Buddhism (note 35). That is really true. The course of events moved down to the period of cloistered Emperors (note 51). Because officials, having served in the times of Emperor Shirakawa, lived even till recently, we must keep this in mind [i.e. the fact that Shirakawa's epoch

was good]. The period lasting from the end of the times of the four dainagon poets under Emperor Ichijō till the beginning of Emperor Shirakawa's [reign] was a process of gradual weakening of the good qualities [of Emperor Ichijō's reign]. Though the condition of affairs after the abdication of Emperor Shirakawa deteriorated little by little, traces [of the former good times] were still left. In the age of Emperor Go-shirakawa (life: 1127–1129) Fujiwara Tadamichi (died in 1164) was regent; [the following Fujiwara officials are to be mentioned] as descendants of shoshi[180] of the regents: Tadamasa [prime minister; entered holy orders in 1185], Tsunemune [minister of the left; entered holy orders in 1189], Koremichi [1093–1165; prime minister since 1159]; in the lineage, beginning with Kinsue (958–1029): the three sons of Kinyoshi [minister of the right; died in 1161]: (1) Sanesada [naidaijin[112]]; (2) Saneie [great-counsellor; died in 1193]; (3) Sanemori [vice-counsellor of middle rank; died in 1185], the three sons of Kinnori [naidaijin; died in 1160]: (1) Sanefusa [minister of the left; entered holy orders in 1196]; (2) Sanekuni [vice great-counsellor; died in 1183]; (3) Sanetsuna [vice counsellor of middle rank; died in 1180], Kinmichi [vice great-counsellor; died in 1173] and his son Sanemune [naidaijin; entered holy orders in 1206]. [In this epoch are further to be mentioned]: Minamoto Masamichi [naidaijin; died in 1175], among the taifu[111]: Fujiwara Akisue's great-grandson Takasue [vice great-counsellor; entered holy orders in 1182] and his grandson Shigeie [deputy governor-general of Kyūshū; entered holy orders in 1176], in the Kwanjuji family [descended from Fujiwara Yoshikado]: Tomokata [vice great-counsellor; died in 1201] and Tsunefusa [vice great-counsellor, minister of home affairs; entered holy orders and died in 1200], in the Hino family [descended from Fujiwara Iemune] Sukenaga [minister of home affairs; entered holy orders in 1181] and his son Kanemitsu [1145–1196; head of the police commission]. Persons who observed these men acknowledged the capacities of the majority of those families, [thinking] that something of the fragrance of antiquity might have remained down to their time [the

14*

age of Go-shirakawa]. People are reticent with regard to the shortcomings of the average man [among the persons listed above]. [Vice] great-counsellor Fujiwara Mitsuyori[113], also called "nyūdō[114] of Katsura," was praised as a good exception in the degenerate age. It is doubtful whether it was really right that [Mitsuyori], receiving in the time of Emperor Nijō [1159–1165] the imperial command to run the entire government, declined sharply (resigned) and entered holy orders [1164]. The fact that [Mitsuyori] became [vice] great-counsellor was certainly discouraging. It seems that people said even things like: "Mitsuyori was the first taifu[111] [promoted to the rank of] great-counsellor." [Many men] will have thought like this: "I would that he may not become great-counsellor." It is not recorded that in antiquity the taifu[115] were noble warriors with many talents and capacities. In *those* times [before the rise of the samurai in the 12th century] that was a matter of course. Things like: "Such a gradation[116] of title, rank and salary was fixed for a very long time; Mitsuyori was the first taifu[111] [promoted to the rank of] great-counsellor," ought not to be said by wise, high-class men. In the degenerate age there are plenty of these shortcomings. Anyhow, they have been often admitted [as mistakes].

In the period of the children of the above-mentioned persons, the disposition, frame of mind, and capacities of their ancestors gradually disappeared, from the time of birth onwards. As the grandsons of the above-mentioned men are still living in the present age, it is not proper to criticize some of them as bad and to praise others as good.

Even four or five regents appeared in a row [following each other in quick succession][116]. Among these were [three] children of the [three] sons of Tadamichi, who became regent [Motozane, Motofusa, Kanezane]: [to wit] Motomichi, son of Motozane, Moroie, son of Motofusa, and Yoshitsune, son of Kanezane. It seems that among the three fathers [Motozane, Motofusa, Kanezane] Kanezane in particular understood the purposes of the gods of land and grain. Among the descendants of his two elder brothers [Motozane, Motofusa]

nobody was considered to be capable enough to run the government. Among the children of Motofusa the counsellor of the middle rank Iefusa [died in 1196] has a good reputation, but he died young, before completing his 30th year. The children of Kanezane stuck to the high moral standard [lit. fragrance] of the good old days. These three sons of Kanezane [Yoshimichi, Yoshitsune, Yoshisuke], all being excellent, each in his own way, were praised by people of this age. The naidaijin(112) Yoshimichi died at the age of 22 [in 1188]; his name is honoured by everyone. Yoshitsune, who became regent, distinguished himself also by skill in the noble arts and accomplishments. In the art of making Chinese and Japanese poems and in calligraphy he was not inferior to the standards of antiquity. In political science and the administration of public affairs he was a worthy successor to his ancestors. As for the minister of the left Yoshisuke, people thought that his sinological knowledge was unparalleled in ancient and modern times. He died young at the age of 35 [in 1218]. We knew through the premature death of such men that the world is so [sad]. How sad are we!

Yoshitsune's son, the minister of the left Michiie, is the only [good] man left [in this family]; may it be that the sons of the elder brothers of Kanezane [Motofusa and Motozane], being mere puppets and images of man, make only mistakes? In the other [Fujiwara branch-] families there is nobody worth mentioning. Even in the taifu(111) families there is nobody [worth mentioning]. Though the *names* of the offices of shikiji(117) and benkwan(118) are those of olden times, it seems that the persons in charge are not fit for these posts. Though naturally there must have been [capable officials], it is reported that they all retired and entered holy orders as nyūdō(114). When you seek and dig up [suitable officials], three or four men will turn up; but it is reported that, when they have all been employed, they hope to be dismissed. Therefore, what are we going to do about this? Alas! these [capable officials] do not exist! Though a capable official, like the retired minister of the left Fujiwara Sanefusa [entered holy orders in 1196 at the age of 50],

is still living as nyūdō[114], I doubt whether he agrees with the mental disposition of people of this age[119].

As to the clergy, since [the death of] the zasu[120] [Kakukai] of Shōren-in nobody was even slightly prominent or distinguished[121] in the Enryaku temple on mount Hiei. It is more than 30 years ago that Kakukai died[122]. Since [the death of] Gyōkei[123] and Kakuchū[124] we do not hear of a single remarkable priest in the temple Mii-dera. In the Tōji-temple [the good old days lasted] until [Kakushō], the 5th son [of Emperor Toba], abbot of the Ninnaji-temple[127]. Among the abbots of the Tōji-temple Kwanjo[125], Kwanshin[126] and others are famous. In their best days they were renowned on account of their theory concerning the mysterious triple activity (of the original nature) of reason[128], &c. There was nobody worth mentioning in the Kōfuku-ji temple in Nara, after its superintendent Eshin[129] had been exiled. But Kakuchin[131] had not a bad reputation. In the present time, archbishop Shinen, who is one of the still living sons of Fujiwara Tadamichi, preserves the noble fragrance and glory of the superior man. May it be that archbishop Jien[121], a younger brother of Shinen, is still living [in the Enryakuji-temple] on mount Hiei? Therefore, what must we do in this age? When I continue to think of the death of the above-mentioned [famous] men, my heart becomes sad in every way. I have nothing to hope for or to look forward to, I feel only the desire to die soon and suddenly, with composure in my last moments. Now that the end of the world is approaching, it is clear that everything looks mean and dishonourable. A proof of the feeling that things have come to this extremity on account of the degenerate age is the fact that the regent and several ex-regents, altogether 4 or 5 men[116], were living at the same time with great unconcern, whereas [in the time of] their predecessors there was only *one* regent and their offices were still precious and rare. In the time of the regent Kanezane boys were even dancing, singing: "Nyūdō[114]-prince [Motofusa], young prince [Moroie], prince of the imperial guards [Motomichi], present prince [Kanezane]."

Because Yoshitsune became regent afterwards, the number of regents mounted up to five.

Among the zasu(120) of the Tendai sect five men: Jien(121) [62nd, 65th, 69th and 71st zasu], Jitsuzen [son of Fujiwara Kinyoshi; 66th zasu; died in 1221], Shinshō [son of prince Mochihito; 67th zasu; died in 1230], Shōen [son of Fujiwara Motofusa; 60th and 72nd zasu; died in 1246], Kōen [son of Fujiwara Sanefusa; 70th zasu; died in 1235], seem to live [at the same time]. [As superintendents (bettō) of the Kōfuku-ji temple] in Nara five men lived [at the same time]: Shinen [son of Fujiwara Tadamichi; died in 1224], Gaen [son of Minamoto Masamichi; held the office of superintendent 4 times and died in 1223], Kakuken [son of Fujiwara Michinori; retired in 1195 at the age of 65; died in 1212], Shinken [pupil of Kakuken; superintendent 1213–1217; died in 1225], Ryōen [son of Fujiwara Kanezane; held twice the office of superintendent and died in 1220]. Would Shinken have become [superintendent], if [his master] Kakuken had lived [long enough]? [Expected reply: no.] The number of great-counsellors has probably increased [now] to ten [7 Fujiwara's; 3 Minamoto's], that of counsellors of middle rank to ten [9 Fujiwara's; one Minamoto], that of holders of the third court rank, who do not fill a government post, to 50. May it be that the number of regular discipline-masters (risshi) among the higher Buddhist priests (sōgō)(132) has increased to 150 or 160? It is scandalous that in the time of the late Emperor Go-shirakawa people ridiculed the simultaneous existence of hundred priests with the title "hokkyō"(133). Until the age of the late Emperor Go-shirakawa there were not more than five bishops. Nowadays five regular bishops live at the same time and the total number of bishops [including the irregular ones] ran up to 13. Besides, more than ten ex-bishops are living. As there are innumerable officers [of the 6 sections] of the imperial army(133), it is useless to say anything about them.

The saying: "The government service calls for men,"(134) cannot be applied [to the present situation]. [The practice of] men, applying

for a government post, also disappeared. [In former times,] though applicants for government posts used to offer ever increasing bribes[135], nobody was sure of success. Therefore, it was considered unusually fortunate when even less than half of the applicants for office were appointed. But nowadays it is said that everyone is appointed, [soon after application for office]. Though [it is hard to believe that] such a [bad] condition of ranks and offices can prevail, the situation is indeed really like that. This is again felt to be a symptom of an age, when the world is drawing near to its close.

It cannot be adequately expressed how sad it is that almost nobody understands [the principles of history]. Besides, how disastrous is the abundance of regents' children! It is easy to calculate the number of members of the [Fujiwara] regent family, who since olden times, until this bishop Jien became zasu[120], held the office of zasu on mount Hiei; it is said that there were only four: the bishop of Iimuro, Jinzen [son of Morosuke; 19th zasu; died in 990], Ningen [son of Morozane; 40th zasu; died in 1109], Gyōgen [son of Morozane; 48th zasu; died in 1155], Jien. Nowadays, probably more than ten sons of regents are living simultaneously on mount Hiei alone. It is likely that even more than 40 or 50 sons of regents are living at the same time in the four temples Miidera, Kōfukuji, Ninnaji and Daigoji together. It is in the nature of things (dōri) that 4 or 5 regents, ex-regents included, are living at the same time[116]. (Cf. note 31.) Though there were formerly rare cases of members of the imperial family, residing as nyūdō[114] princes in the Ninnaji-temple, it seems that nowadays two imperial princes[136] are living at the same time on mount Hiei. It seems that innumerable young imperial princes are assigned to masters of the Buddhist law and Buddhist teachers [in order to practise Buddhism under their supervision]. Among these princes are mentioned sons of the new ex-Emperor [Tsuchimikado, abdicated in 1210], of the present (ex)-Emperor [Juntoku, abdicated on 20. IV. 1221], of the second prince [Morisada, son of Emperor Takakura; entered holy orders in 1212] and of the third prince [Koreaki, son of Emperor Takakura; entered

holy orders in 1211; died in 1221]. Alas! what crown-prince Shōtoku has written[157] appears to accord exactly with the [present] symptoms of the [approaching] destruction of the world.

There are probably many persons who doubt whether in the good old days the nobles did not have so many children. [The meaning of this] must be understood correctly and properly. Though there were in olden times a great many sons of the sovereign, all of them received a special family name and were made ordinary ministers or *kugyō* (court nobles not lower than the 3rd rank). It goes without saying that the sons of imperial princes were treated in the same way. Likewise the regents' children, not only did not think of succeeding to the [Fujiwara]house and becoming regent themselves, but all of them were ordered to behave like plain common people and to serve the imperial family. Though the promising, capable sons of nobles, inferior to the Fujiwara's, rose to a high position, their other children, being slow, dull and useless, were not well treated by their contemporaries. Nowadays, however, members of the imperial family behave like sons of the Emperor, regents' children behave like the eldest son and heir [in the Fujiwara family], sons of nobles, inferior to the Fujiwara's, want to have the same station in life as their good parents had. Because the parents, granting allowances to these bad children, help them forward, this [deplorable] situation must have been brought about. The clergy is in the same predicament. Because the relation obtaining between an unworldly Buddhist master and his pupil is the same as that obtaining between a worldly father and his son, [monks are clamouring]: "I have managed the secular affairs of temple so-and-so; I am disciple of master so-and-so; I, too, want to become master and head of a new sect." That is why so many new sub-sects [have been founded]! Therefore, when people say that there is no [suitable] person [among officials and clergymen], it must be said [ironically, with reference to the inflation of offices]: "What an abundance of proper men!" It is only with regard to this that people use to say[158]: "Alas! though [the officials and clergymen] exist, it is as if they do not

exist; though the names [of their offices] exist, there is no reality [denoted by the names], &c." Consequently, laymen and clergymen are all, more than ever, sworn enemies of each other, and their fight is stubborn and grimly determined. That there is no [virtuous] man among nobles or plebeians is beyond all power of language to express. At last, being driven to my wit's end, I write down a final dialogue to comfort my mind.

Question: Therefore, it cannot be helped now. And thus the world will probably not improve? *Reply:* To a certain extent the world will easily improve.

Question: The world has finally become corrupt. No [virtuous] man exists. Even the traces [of the good old days] have disappeared. What do you mean by saying that recovery will be easily brought about? *Reply:* I said: "to a certain extent." [The world] will certainly improve without any difficulty.

Question: By what means will the world improve? *Reply:* Though [virtuous] men have disappeared and bad men are to be found among our contemporaries, the Emperor and his regent, acting in perfect concord, must select [the good ones] among clergymen and laymen, employing only promising men and only as many officials as were employed in the times of the Emperors Toba and Shirakawa; the other [clergymen and officials] must be definitely discarded. If the incompetent men are really discarded and if [the officials] pay no attention to them, [the world] will become much better. Recovery will come to this extent. Because there are no [virtuous] men, [conditions] will not be so [good] as they were in antiquity. A world, reformed by this [severe] selection [of officials], will be that greatly improved, though imperfect, world.

Question: How will your plan of discarding this crowd of officials and other men be carried out? *Reply:* Discarding means: not employing any more. Though [the discarded officials] perhaps continue to live, their existence must be ignored. Though Emperor Yōzei behaved badly in various ways during his life [abdicated in 884 after a reign of 7 years; died in 949], the eras of Kwampyō

(889–897) and Engi (901–922) were auspicious, as [ex-Emperor Yōzei] did not say or hear anything [officially, during those eras]. It will not be necessary to dismiss officials or to place them on the waiting list. It will only be necessary to cast them out from society and to give strict orders to the newly appointed officials not to keep company with the discarded men.

Question: Will not a very serious situation arise, when this crowd of discarded officials bands together and starts a rebellion? *Reply:* It is in view of such emergencies that noble warriors are being kept and maintained. How will it be possible that such a plot will not at all transpire? As soon as [the authorities] hear of [the plot], two or three of the ringleaders will have to be banished to a distant island; afterwards certainly nobody will have such rebellious designs.

Question: Indeed, excellent! But who is going to choose those [new] officials? *Reply:* This is an important matter. But certainly 4 or 5 men can be found, competent to select and recommend them [to the Emperor]. If the Emperor does not force the hands of this committee on appointments (consisting of 4 or 5 members), selecting and proposing [candidates for appointment], and if the Emperor follows strictly its advice, this world will easily improve.

Question: Why do you say that officials will not be dismissed? *Reply:* Among the selected officials, those who fill the posts of hachiza(139), benkwan(116) and shikiji(117), are very important; therefore it would be foolish even to consider the question whether these officials will have to be dismissed(140). As for the other [lower] officials I say: "Leave them alone (do not meddle with them, do not dismiss them)." It is important to fix the total number of ecclesiastical and secular offices; the number [of these offices] under Emperor Toba is the correct one in this degenerate age.

End of the seventh chapter.

Notes.

(1) The text mentions specifically the 13 classics and specifies among these the Hsiao Ching (Filial piety), Li Chi (Rites), Ch'un Ch'iu (Spring and autumn annals) and its 3 commentaries written by Tso-ch'iu Ming (Tso Chuan), Kung-yang Kao and Ku-liang Ch'ih.

(2) The text mentions specifically the 3 histories (Ssŭ-ma Ch'ien's Shih Chi; Ch'ien Han Shu; Hou Han Shu), the histories of the 8 dynasties (Han, Wei, Wu, Tung Chin, Sung, Ch'i, Liang, Ch'ên; according to another interpretation: Wei, Chin, Sung, Ch'i, Liang, Ch'ên, Sui, T'ang dynasties), Wên Hsüan (anthology of high grade literature compiled by crown-prince Chao Ming of the Liang dynasty), Wên Chi (collection of poems of Po Chü-i (A.D. 772—846) and Chên Kuan Chêng Yao (written by Wu Ching, who died A.D. 742).

(3) O. Nachod, Geschichte von Japan, II, 2, p. 730.

(4) Published in the "Kokushitaikei" and under the title "Rikkokushi" by Saeki (Asahi Shimbun; 11 volumes).

(5) O. Nachod, l. c., pp. 566—571.

(6) This book, containing rules and precedents of customary law (30 chapters), has been compiled in A.D. 922 according to the catalogue Honchō Shosekimokuroku. It is lost now.

(7) Reference is made to the seven consecutive periods of the history of Japan, explained by H. Bohner in his translation of the Jinnōshōtō-ki (pp. 169—170), published by Japanisch-Deutsches Kulturinstitut.

(8) A sort of political testament, transmitted by the emperor Uda to his son Daigo, when he yielded the throne to him in the 9th year of the Kwampyō era (A.D. 897).

(9) A diary of the Engi-period (A.D. 901—922), written by Emperor Daigo, and a diary of the Tenryaku period (A.D. 947—956), written by Emperor Murakami.

(10) Political testament left by the Minister of the Right Fujiwara Morosuke (908—960).

(11) All these words are colloquial adverbs of the 13th century and have been used in the *Gukanshō* with the exception of *shakuto*. See the parallel passage on pp. 134—136 of Nakajima's *Hyōshaku* (end of 2nd chapter). Compared with concise, cryptic, lapidary and scholarly Chinese composition the Japanese style of writing is plain, simple, easy-going, expatiatory and circumstantial.

(12) Most of the Chinese characters used in Japan may be read either as *on* (slightly modified Chinese pronunciation) or as *kun* (Japanese words rendering the meaning of the Chinese character). The author of the Gukanshō thinks that a mere *kun*-reading of a text written entirely in Chinese characters does not convey its meaning adequately to plain people; that is the reason why he used in the Gukanshō as many genuine Japanese words (written in *kana*) as he could manage.

(13) The author thinks that a Japanese translation is "inferior" to its Chinese original in so far as the Japanese rendering is simpler, easier, more familiar and artless. He thinks further that among genuine Japanese words those that are most common, popular and of everyday occurrence are to be called more essentially "Japanese" than the high-class, scholarly and learned terms.

(14) This is one of the earliest Japanese quotations of the ancient Chinese term "huang tao," appearing for the first time in one of the first lines of Pan Ku's (died A.D. 92) poetical essay (fu) on the Western capital of the Han dynasty. G. Margouliès translates this passage in his "Le *Fou* dans le Wen-siuan" (Paris 1925), p. 35 as follows: "Il y eut un hôte (venu) de la capitale de l'Ouest [Ch'ang-an] qui demanda au maître de la maison, (habitant) la capitale de l'Est [Lo-yang] : « Les Han augustes . . . sont passés à l'Ouest . . . et ont établi notre capitale impériale. En avez-vous entendu les raisons, avez-vous connaissance des institutions de [Ch'ang-an]? » Le maître dit: « Pas encore. Je voudrais que vous développiez les pensées amassées de l'affection pour le passé, que vous manifestiez les sentiments poétiques des rêves à l'antiquité, que vous étaliez devant moi *la Voie auguste*, que vous étendiez devant moi (la splendeur) de (l'ancienne) capitale des Han. »"

Pan Ku's expression "huang-tao" (august, imperial way) is used in the same poetical sense by Li Hua (died between A.D. 766—779) in his "Lang-pi-chi." The author of the Gukanshō does not discuss the political term "huang tao," one of the pivotal slogans of modern Japanese nationalism: cf. General Araki Sadao. The mission of Japan in the Shōwa era (1932), and the use of the term "kōdō" by the nationalist organization (including officers, "reservists," peasant groups) "Kōdōkai," founded in 1933, and by the fanatical religious Shintō-sect "Ōmoto-kyō" (dissolved by the Japanese government in 1935—1936). H. E. Wildes discussed the recent popularity of "k(w)ōdō" on pp. 48—61 (Restore the ancient ways) of his book "Japan in crisis" (1934) and suggested translations of this ambiguous word as "Imperial Principle" or "[Essential Path] way of the Imperial Destiny." H. Bohner translates it as "Sumeratum" and states that Kitabatake Chikafusa (political philosopher; 1293—1354) identified "kōdō" with "shintō," "way of the gods" (usual label of Japanese religion and state ethics) and "seidō" "way of government"; l.c., p. 177, 180, cf. Otto Rosenberg, Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Bd. 16 (1914), S. 140: "K a k e h i behauptet: der Begriff des T e n n ō (Himmelskönig, Kaiser) im alten Shintō bedeute nichts anderes als den absoluten Urgrund des Seins, der im Mahayanabuddhismus als die Leere bezeichnet und als Amitabhabuddha personifiziert wird. Wenn nun auch zum Urgrund ein jeder Mensch in Beziehung steht, so manifestiert dieser sich doch in unmittelbarster Weise im Ratschluß des jeweiligen Herrschers von Japan. Die japanische Nation ist somit die auserwählte; ihr ist die göttliche Mission auferlegt, sämtliche Nationen unter ihrer Führung zu vereinigen." Kōdō and ōdō compared by Tanaka, What is Nippon Kokutai?, pp. 73—93.

(15) This term occurs in the philosophical works of Chuang-tzŭ and in the 68th chapter "Shang chün chuan" of the historical memoirs (Shih-chi) of Ssŭ-ma Ch'ien [translated by J. J. L. Duyvendak, The book of Lord Shang, London 1928, p. 11].

(16) This term occurs in the classical book of history (Shu Ching), in the classical book of rites (Li Chi) and in the records of the Yin dynasty (in Ssŭ-ma Ch'ien's "Shih Chi"). It is used since 1932 to characterize the imperial Manchurian government.

(17) Also called Shang Chün (Lord Shang) or Shang Yang (died B.C. 338). J. J. L. Duyvendak translated his biography (chapter 68 of the Shih Chi), including the following passage, on pp. 8–31 of "The book of Lord Shang." As the author of the Gukanshō quoted the passage probably from memory, the Japanese version does not correspond in all details to the Chinese original.

(18) Lived from B.C. 259 to 210.

(19) Also called Fan Chü, a native of the Wei state. His enemy Wei Ch'i forced him to flee to the Ch'in state, where he became virtual dictator as the successor of Wei Jan in B.C. 266. Upon the advice of Ts'ai Tse, who succeeded him, he retired into private life B.C. 255.

(20) Ten "vihāra," ten "carita," ten "parināmanā," ten "bhūmi," equal enlightenment and marvellous enlightenment. Cf. J. Rahder, La Carrière du saint bouddhique, Bulletin de la Maison Franco-Japonaise, Tome II, nº 1 (Tokio 1929).

(21) The author of the Gukanshō refers to a gradation in certain ways and methods of Chinese government and in Confucianist and Buddhist moral qualities in order to give a broad background to his divisions (explained below) in the development of Japanese history.

(22) The era of the ancestors of the first Emperor Jimmu constituted presumably the noumenal substance (shintai; Sanskrit: paramārtha (satya)) of imperial rule. The Buddhist author of the Gukanshō tries to apply philosophical Buddhist categories to Shintoist traditions (Kojiki, Nihongi) and historical facts.

(23) This must have happened before Shōtoku's 14th year.

(24) The text adds that this 3rd period runs down to the transfer of the capital from Nara to Heian (Kyōto) (A.D. 794). From the number of years of the 3rd period (236) it may be inferred however that Jien counts the last year of Emperor Kwammu's reign and life (A.D. 805) as the last year of this period.

(25) Another manuscript has a reading "20 Emperors," leaving out the short reign of Emperor Kōbun (672), who was inscribed on the official list of sovereigns in 1870.

(26) This is the central conception of Jien's philosophy. The philologist Ban Nobutomo, commenting on the Gukwanshō about 1846, called it even "The story (monogatari) of *dōri*." Jien's moral definition of *dōri* (justice, right, propriety, virtue) conflicts with his metaphysical definition (the absolute

nature or essence of things, beyond every kind of dualistic polarity: good—bad; beautiful—ugly; right—wrong; true—false; real—unreal; absolute—relative; noumenon—phenomenon) in the Gukanshō and in his poems (Shūgyokushū). In this sentence he gives the Buddhist metaphysical definition, where *issaihō* renders the Sanskrit *sarvadharma*. The term *dōri* renders Sanskrit *yukti* in Chinese and Japanese Buddhist literature, e.g. chapter 30 of the Yogācārabhūmiśāstra, where 3 metaphysical meanings (1. apekṣā-yukti; 2. kāryakāraṇa-yukti; 3. dharmatā-yukti) and one logical (upapatti-sādhana-yukti) meaning of *yukti* are distinguished (cf. Mochizuki, Bukkyōdaijiten, p. 3920). The term *dōri* (*tao li*) has been used by pre-Buddhist Chinese philosophers, for instance by Hsün-tzŭ (3rd cent. B.C.): "The superior man is courageous in doing *the right*" (H. H. Dubs, The works of Hsüntze, p. 53). Huai-nan-tzŭ (died B.C. 122) praises a kind of Taoist art or science ("tao li chih shu") of principles in his 9th treatise on the art of correct government (chu shu hsün) (Japanese translation "Kokuyaku kanbun taisei," section philosophy, vol. 11, p. 196). The term "tao li" is found in the "Story of the contending states" (Chan-kuo-ts'ê), a history of the times preceding the Ch'in dynasty: Kokuyaku kanbun taisei, historical section, vol. 12; Chin. text p. 40, Jap. text p. 119; 3rd chapter on Ch'in, 2nd part. "Ts'ai-tsê (see the Gukanshō passage on Ts'ai-tsê) said: 'All these men [Duke Huan of the Ch'i state, Fu Ch'ai, king of the Wu state, &c.], elated by great success and prosperity [forgot that decline would follow, and were ruined] because they did not return [variants: *reach* or *draw near*] to the sphere of reason (right, justice: *dōri*).'" The term *dōri* appears also in Japanese ancient literature, e.g. Utsubo and Genji monogatari (about 1000 A.D.). The Ukiyo-kagami contains a proverb: "Though there are *dōri*-breaking laws, there is no law-breaking *dōri*." Cf. Hyōshaku, p. 381.

(27) Paraphrased by H. Bohner in the introduction to his translation of the Jinnō-shōtō-ki, pp. 169—170. Cf. the corresponding earlier passage of the Gukanshō on pp. 140 seq. (3rd chapter) of Nakajima's Hyōshaku.

(28) In connexion with a previous passage the author may have meant to say that in this period good (Nintoku, Ninken) and bad (Ankō, Buretsu) Emperors reigned alternately.

(29) This "sesshō-kwampaku," having 3 Emperors as his sons-in-law and 4 Emperors as his grandsons, brought the power of the Fujiwara "maires du palais" to its zenith. In order to simplify terminology the word "regent" has been used to render the Japanese terms kwampaku, sesshō, setsuroku(shin), shissei, sesshō-kwampaku, ichi no hito. Empress Jingō was the first *sesshō* in Japan, acting from 200 to 269 as regent for her son Ōjin. Emperor Kōkō created the title of *kwampaku* for Mototsune (885). "When the Emperor was a minor, a *sesshō* was named, who at the ceremony of gembuku (coming of age) of the Emperor changed his title to that of *kwampaku* and continued to rule. These two titles could be bestowed only on the 5 branches of the Fujiwara family. Since the military period of the Taira and Minamoto

families (2nd half of 12th cent.) the titles of sesshō and kwampaku became only honorary: their authority being limited to the interior of the imperial court" (Papinot). Cf. R. A. B. Ponsonby Fane, Maires du palais in Japan, Transactions and Proceedings of the Japan Society, vol. 30, pp. 73—159.

(30) *Masse* or *mappō*, a term of Buddhist eschatology, denoting the corrupt age preceding the destruction of the world (the end of a world cycle). *Masse* begins when Fujiwara Yoshifusa becomes the first regent (sesshō) (A.D. 859) according to the author of the Gukanshō. See note 37. Cf. L. de la Vallée-Poussin, L'Abhidharmakosa de Vasubandhu, Paris 1926, Chap. 3, pp. 207 seq. "Le *kalpa* se termine par le fer, la maladie, la disette ... les hommes se massacrent les uns les autres." Cf. Nishida Nagao's study on "mappō" theories as background of the theory of hundred Emperors, Kokugakuinzasshi, vol. 42, no. 5, pp. 42 seq.; May 1936. Many pre-Buddhist Chinese philosophers, Confucianist and Taoist, held similar views on the original good nature of man, state and society and their gradual decay. Cf. Huai-nan-tzŭ, translated by Evan Morgan in "Tao the great luminant," pp. 46—48. "With the decay of the Chou house, the true kingly way fell. The causes of decay and deterioration came on gradually and imperceptibly. Hence the doctrine of the Sage is, by the desire of returning nature to the original, to exercise the mind in non-desire."

(31) The Minamoto's or military "camp" government. The analysis of the following 6th period (closely related to the 5th epoch) shows that the author of the Gukanshō does not approve the rise of "camp" government (power of the "shōgun," military dictator) unconditionally. He thinks that the appearance of the first *shōgun* is justified by *dōri* in its metaphysical sense of reason inherent in historical necessity, "manifest destiny." Cf. the passages on Motofusa and Kanezane.

(32) According to H. Bohner (l. c., p. 170) the 6th period lasted from Emperor Gotoba to Emperor Juntoku (reign: 1211—1221); the 7th period covers the years immediately preceding the Shōkyū civil war (A.D. 1221). According to E. Nakajima (Hyōshaku, p. 143) the 7th period refers to the reign (or life: 1197—1242) of Emperor Juntoku. Jien's demarcation of the last three periods is not very clear. A source of uncertainty about the exact limits of Jien's seven periods is the absence of statements concerning reign or life of Emperors, beginning, middle or end of a certain imperial reign or term of office of regent or shōgun.

(33) According to H. Bohner (l. c., p. 170) this period lasted from Emperor S(h)utoku (reign: 1124—1141; life: 1119—1164) to Emperor Antoku (reign: 1181—1183; life: 1178—1185).

(34) *Kwahō*, translation of the Sanskrit Buddhist technical term *vipāka*: reward of good deeds and punishment of evil deeds.

(35) Cf. note 37. *Jōko*, usually considered to cover the period from the beginning of Japanese history to the Taikwa-reform (adoption of Chinese laws and

institutions) A.D. 645. According to the traditional division of Japanese historical periods, the *chūko* (middle ancient period) follows from A.D. 645 to the reign of Emperor Antoku (1181—1183), the beginning of the feudal period of the shogunate. The author of the Gukanshō however considers the Kwampyō era (889—897) as the end of *jōko* or the period of correct Buddhism (*shōbō*, translation of the Sanskrit Buddhist technical term *saddharma*; cf. Bohner, l. c., p. 143) and the Engi (901—922) and Tenryaku (947—956) eras as the beginning of *chūko*. Bohner's statement (l. c., p. 169) that Jien made the end of the *shōbō*-period coincide with the end of Emperor Seimu's reign (131—191) is not correct: cf. Nakajima's Hyōshaku, p. 201, 538. Kitabatake Chikafusa defines *jōko* and *chūko* in the same way. Cf. Bohner, l. c., p. 172, 274: "Von *K(w)ōkō* aufwärts ist alles hohes Altertum (jōko); von *Ninna* an geht alles abwärts." End of Jien's *chūko*: Toba's life (1156) [H. Matsumoto].

(36) *Hōben*, translation of the Sanskrit Buddhist technical term *upāya*.

(37) Although the term *masse* is mentioned for the first time in the fourth period of Jien's historical scheme, this passage shows clearly that its beginning does not coincide with the beginning of the fourth period. *Masse* begins when Yoshifusa becomes *sesshō* (A.D. 859), or, at the latest, when Fujiwara Mototsune replaced Emperor Yōzei by Emperor Kōkō A.D. 885. The end of *jōko* and the beginning of *chūko* (see note 35) coincide roughly with the beginning of *masse*. Bohner's statement (l. c., p. 170) that *mappō* (= masse) begins with the regency of Yorimichi (A.D. 1027) is not correct. See note 30. In a later passage (Hyōshaku, p. 537) Jien states that the years after Yoshifusa [before Emperor Ichijō?] are still to be considered *jōdai* (= jōko) [in a wide sense the years 872—980] and praises the reign of Emperor Ichijō (reign: 987—1011). Matsumoto thinks that Jien's *masse* begins after Go-shirakawa.

(38) Emperor Yōzei's accession to the throne took place when he was ten years old.

(39) I.e. did Fujiwara Mototsune revolt against the Emperor, when he deposed Emperor Yōzei? Cf. Bohner, l. c., p. 96.

(40) The previous objections have the stylistic form of cautious questions and suggestions, and cannot be called a violent accusation of Mototsune's conduct of affairs.

(41) Fear of extinction of the imperial line.

(42) *Yo*, usually denoting "world," "generation," has been rendered by "public" in this context, and *hito*, usually "human being," has been rendered by "private."

(43) If the Chinese character (yō) interpretation of the Ichō-edition is correct, the word "essential" must be dropped.

(44) Jien thinks especially of China, where the Emperor was supposed to be the most *virtuous* (*tê*) person. The loss of virtue of an Emperor was supposed to be the cause of and justification for the downfall of a corrupt dynasty and the rise of a new virtuous one. Cf. Duyvendak, Wegen en gestalten der

Chineesche geschiedenis, p. 18, 33, 76. In contrast to these *ethical* principles of Emperors and dynasties in China, Japan developed *racial* and *genealogical* principles of its dynasty.

(45) The paragraph beginning with this sentence is labelled "Nihon kokutai" (national structure of Japan) in K. Kuroita's edition of the Gukanshō (Kokushitaikei, 1930). All Japanese nationalists do their best to defend the integrity of this "national structure," although their definitions of the ambiguous term vary like those of the similar term "kwōdō" (note 14). Cf. Chigaku Tanaka, "What is Nippon Kokutai? (Tokyo 1936), Bohner, l. c., p. 77.

(46) Aston's translation of the Nihongi (1896), vol. I, p. 83: "Amaterasu no Ohokami gave command to Ame no Ko-yane no Mikoto and to Futodama no Mikoto, saying:—'Attend to me, ye two Gods! Do ye also remain together in attendance and guard it [the sacred mirror, symbol of Amaterasu, one of the 3 regalia of Japan] well.'" Jien thinks that this command implies that the Fujiwara descendants of Ame no koyane had the sacred duty to guard the Emperors. The character *den* (Chin. tien) has the meaning of "temple" (if this command refers to Amaterasu) or "palace" (if it refers to the Japanese Emperors).

(47) "Heavenly-beckoning-ancestor-lord," divine ancestor of the Nakatomi or Fujiwara clan. He was the son of Takamimusubi no kami and a retainer of the sun-goddess Amaterasu. He accompanied Ninigi no mikoto in his expedition to Hyūga. Cf. Chamberlain's translation of the Kojiki (2nd ed.), p. 66, 132.

(48) This is an adjective used by the Japanese historian Y. Takekoshi, member of the Japanese House of Lords.

(49) As Jien likes to mention the two good Emperors Daigo and Murakami in one breath, he refers here to the reign of Daigo, including the Engi era, and to the reign of Murakami, including the Tenryaku era.

(50) Modern chronological tables state that Enyū died at the age of *33*.

(51) This period lasted from the accession (1073) or abdication (1086) of Emperor Shirakawa (life: 1053—1129) till the death of Emperor Toba (1156) or, at the latest, till the death of Emperor Go-shirakawa (1192). "The government consisted of an emperor, delegating his authority to a regent, and of an ex-emperor whose commands overrode those of the occupant of the throne." G. B. Sansom, Japan (first ed.), p. 259.

(52) From the first regent Yoshifusa (859) till Emperor Shirakawa.

(53) Jien's desire to justify the frequently usurped power of the Fujiwara regents led him to distort historical facts. Contrary to Jien's statement many Emperors wished to govern alone and often abdicated under Fujiwara pressure.

(54) *nakahodo*, interpreted by Nakajima to stand for *chūsei*, is probably identical with *chūko*, mentioned in note 35.

(55) The most powerful Fujiwara regents, Michinaga (966—1027) and Yorimichi (992—1074), were his grandson and great-grandson, respectively.

(56) Another measure of reform, which Emperor Go-sanjō tried in vain to carry out, was "the confiscation of all manors formed since 1045 and of any manor of earlier creation for which valid charters could not be produced" (Sansom, l. c., p. 268).

(57) Jien often accuses these ministers, officers and attendants, living in or near the palace of the abdicated Emperor, of all sorts of political errors and crimes. They competed with the Fujiwara regents and ministers of the reigning Emperor.

(58) The leaders of the Taira clan were killed by the Minamoto's about 1185; the last (3rd) Minamoto military dictator Sanetomo was assassinated in 1219.

(59) The Hōjō family (shikken), exercising authority instead of the shōgun after 1219.

(60) Jien addressed the last chapter of the Gukanshō especially to Yoritsune, two years old at the time of writing this last chapter, and to the young Emperor Chūkyō (life: 1218—1234; reign: 70 days in 1221). Jien's hope that the collaboration of Emperor Chūkyō and the first "kuge shōgun" (court noble being commander-in-chief and military dictator) Yoritsune would inaugurate a new era of good government was smashed by the deposition of the baby Emperor Chūkyō after the Shōkyū civil war (1221) and by the deposition of "shōgun" Yoritsugu, Yoritsune's son, in 1252. Yoritsune was a descendant of the Minamoto and Fujiwara families and was destined in 1219 to succeed the assassinated shōgun Sanetomo, while Masako, the widow of Minamoto Yoritomo, was regent, assisted by Hōjō Yoshitoki (till 1224) and Hōjō Yasutoki (after 1224). In 1226 Yoritsune was made shōgun, but the authority remained in the hands of the Hōjō (*shikken*: regent or chief executive). Jien took a lively interest in the destiny of Fujiwara Yoritsune, great-grandson of his brother, the regent Kanezane (1147—1207), and it is not exaggerated to say that it was this family feeling which prompted Jien to write his Gukanshō. Cf. Ponsonby Fane, Jōkyū no ran (in English) "Rekishi to chiri," vol. 22, no. 4 (Oct. 1928), pp. 269—294. L. E. Bertin, Les grandes guerres civiles du Japon 1156—1392, pp. 187—190.

(61) Ex-Emperor Shirakawa played the part formerly filled by the Fujiwara regents and ministers.

(62) Emperor Horikawa reigned 20 years, Emperor Sutoku 17 years and Emperor Konoe 13 years. Afterwards the duration of reign was shortened considerably. Emperor Go-shirakawa reigned 2 years, Emperor Nijō 6 years, Emperor Rokujō 2 years, Emperor Takakura 11 years, Emperor Antoku 2 years.

(63) Including Go-toba's reign and the period of his "cloister government" (1198—1221), when he continued to exercise authority after abdication.

(64) Nakajima writes in his commentary that either the first year Shōkyū (1219) is meant or the second year (1220), when Jien is supposed to have completed

his manuscript of the last (seventh) chapter of the Gukanshō. Cf. Hyōshaku, p. 556, Introd. pp. 18 seq. Nakajima thinks that the whole Gukanshō must have been written before the Shōkyū civil war occurred in the third (last) year (1221) of the Shōkyū era.

(65) Before the reign of Emperor Go-reizei (1046—1068).

(66) The text may be interpreted: "[Yorimichi] was often in company of [bad] people, thinking: 'The world is ours.'"

(67) Go-sanjō's reform plans did not materialize in consequence of the opposition of the Fujiwara's and the feudal lords in the provinces. The regent Fujiwara Norimichi was however overawed by Go-sanjō's energy and could not exercise the usual functions of his charge (kwampaku).

(68) life: 1044—1114. He was the first *bettō* of the court of ex-Emperor Shirakawa (appointed in 1087).

(69) In spite of the courtiers of the ex-Emperor the authority of the Fujiwara regent was well maintained till the life-time of Tadamichi.

(70) In consequence of disputes with ex-Emperor Shirakawa Tadazane retired to Uji, but when the ex-Emperor Toba took the reins of government (1129), he was recalled and became again *kwampaku* (till 1140) instead of his son Tadamichi, who had held that title from 1121 to 1129.

(71) Jien used frequently the compound *myōken* (cf. Oda's Bukkyōdaijiten, p. 1683), not only in the Gukanshō, but also in his collection poems "Shūgyokushū" (Kokka taikei, vol. 10, pp. 543—987) and in his published prayers to Buddhas and gods. In one prayer he wrote (Dainihonshiryō, fifth series, vol. 2, pp. 736—737; Japanese translation of H. Matsumoto): "Buppō kisei no michi ari; bompu shinshin no kotowari ari. *Myōken* no dōri kiwamareba munashikarazu." "There is the way of praying according to Buddhist doctrine; there is the principle of faith of the common people (Sanskrit: pṛthagjana). When these spiritual and worldly principles are perfectly realized, [the prayer] is not in vain [useless]." *Myō* corresponds in this passage to "Buddhist prayers"; *ken* stands for "faith of the ordinary man-in-the-street." But Jien seems to attach another meaning to "*ken*" in the compound *myōken* in the list of Buddhas and deities, to whom he addressed his prayer. In that list *ken* refers to the Shintoist gods or exoteric Buddhist deities, contrasting with *myō* "esoteric Buddha, dharmakāya." Cf. also *myōdō* in Dainihonshiryō, ib., p. 739.

(72) The dissension of Shirakawa and Tadazane reflected divine discord. But on the other hand Shirakawa's treatment of Tadazane was in accordance with the way of the ephemeral world, whereas Tadazane's conduct was in accordance with the way of the Buddhas and gods.

(73) "In concert with ex-Emperor Go-shirakawa Motofusa endeavoured, after the death of Taira Shigemori, to have the latter's domains confiscated; Kiyomori irritated had Motofusa exiled to Kyūshū (1179)" (Papinot).

(74) Go-shirakawa appointed him regent (1184) for the young Emperor Go-toba. He was appointed *kwampaku* in 1190.

(75) "The Emperor announced that he would visit Yoshitsune in his residence, but Yoshitsune was assassinated the night preceding the promised visit" (Papinot).

(76) Son of Motozane and consequently a nephew of Jien. He was regent for the young Emperor Tsuchimikado and became a monk in 1208. Papinot states that he resigned his functions in 1202.

(77) The term *shin* has been consistently translated by "minister(s)," although it frequently refers to the regent (sesshō, kwampaku), practically always when a Fujiwara *shin* is meant. "The offices [of sesshō and kwampaku] were usually held in conjunction with another, such as dajōdaijin [prime minister] or sadaijin [minister of the left], but the holder always took precedence and exercised supreme control" (Ponsonby Fane, l. c., p. 96).

(78) Jien is doubting whether ex-Emperor Go-toba approves the project of appointing Yoritsune shōgun. Jien writes in a letter to Fujiwara Kintsune that the ex-Emperor does not think of the [baby] Yoritsune becoming shōgun and that Motomichi "naturally" says that [this project] brings disgrace upon Michiie. Jien avoids mentioning the name of Go-toba and writes cautiously "persons who think like this." Jien hoped that ex-Emperor Go-toba would read this appendix of the Gukanshō and become reconciled with the Kamakura military government, after having taken notice of Jien's arguments in favour of Yoritsune and some aspects of shogunal "camp" government. But Go-toba did not listen to Jien's advice and mobilized troops against Hōjō Yoshitoki, head of the Kamakura government, on May 14th, 1221.

(79) Either the conspiracy of Fujiwara Narichika and Moromitsu (June 1177) or the revolt of Prince Mochihito and Minamoto Yorimasa (April 1180) is meant. Motomichi, who had married the daughter of Kiyomori, was appointed *kwampaku* and *naidaijin* on Nov. 15, 1179, instead of Motofusa, who was exiled to Kyūshū. Cf. note 73.

(80) Yoritsune. Jien's enemy Motomichi does not realize that the appointment of the baby Yoritsune to the position of shōgun guarantees better than any other measure the continued prestige of the Fujiwara family.

(81) Cf. M. W. De Visser's article on *tengu*-folklore in "Transactions of the Asiatic Society of Japan," vol. 36, Part 2. *Tengu*: "An imaginary being represented in pictures with a red face, a very long nose, and a pair of wings; it is supposed to inhabit mountains and forests and often carry away people to some unknown place; mountain elf; hobgoblin" (Brinkley).

(82) The Japanese are more than any other people interested in ghost-stories and ghost-plays. Even nowadays a considerable part of the theatre repertoire is taken up by ghost-plays.

(83) He bore a grudge against his enemies, because he was obliged to resign in favour of his younger brother and because he was defeated in the Hōgen civil war and banished to Sanuki, where he died in 1164.

(84) Literally: The enemy may be a humble family or even the [rulers of the] whole country.

(85) The so-called first constitution of Japan (A.D. 604). Cf. Aston, Nihongi, II, p. 132. O. Nachod, Geschichte von Japan, I, p. 239. T. Pippon, Die 17 Verfassungsartikel Shōtoku Taishi's. Studien zur Geschichte und Kultur des nahen und fernen Ostens, Paul Kahle überreicht. 1935.

(86) Of officials under the rank of minister.

(87) The warrior land-owners used to bribe the influential attendants of the ex-Emperor by promising them a share of their profits.

(88) Perhaps the civil war of the Shōkyū era is meant.

(89) The dogma of "destruction" (Sanskrit: saṃvartanī) in Buddhist cosmology and eschatology is discussed in L. de la Vallée-Poussin, L'Abhidharmakosa, Chap. 3, p. 209.

(90) A Japanese proverb. Crows and cormorants are both black. Cormorant fishing is still being practised at Gifu.

(91) Though it is difficult to understand the philosophical meaning of "dōri," it is easy to tell the noble warriors how to realize justice (dōri) in the political situation of 1220.

(92) Free translation: "Being a subject (shinka), who understands 'dōri,' I would like to assemble, &c." Or: "If I were minister . . . I would like, &c."

(93) Jien predicts the Shōkyū disturbance or counter-revolution, starting in May 1221, when three ex-Emperors attempted to overthrow the government of the noble warriors (bushi, samurai) and were defeated.

(94) Literally: "must not make a counter fire": i.e. a fire kindled to clear away grass so as to save one's self from a burning prairie.

(95) The last fact mentioned in chapter 3–6 of the Gukanshō (forming an independent part, distinctly separate from the dry enumeration of facts and imperial chronology, constituting the first two chapters) is dated Nov. 19, 1219 (end of 6th chapter: Hyōshaku, p. 472). The later Emperor Chūkyō and Yoritsune were 2 years old in 1219. This passage suggests that the appendix (7th chapter) was written after Nov. 19, 1219 and before the end of 1220 (compare the preceding passage, stating that 28 years elapsed since the death of Go-shirakawa).

(96) The doctrine of the hundred sovereigns, a mixture of Indian Buddhist and Chinese traditions, has been explained by Nishida Nagao, in "Kokugakuin zasshi," vol. 42, nos. 5–6 (May—June 1936). Cf. Bohner, l. c., p. 144, 176. Juntoku (reign: 1211—1221) was the 84th Emperor; Jien expected that the end of the world would come after the reign of the 100th Emperor.

(97) Being deposed as Yōzei was, or being exiled, like Go-toba, Tsuchimikado and Juntoku in 1221. The baby Emperor Chūkyō was actually deposed by Hōjō Yoshitoki in 1221. In this passage Jien exhorts the ex-Emperors and

the Emperor severely to approve the appointment of Yoritsune to the shogunate and to become reconciled with the Hōjō government in Kamakura. *Kimi* (Emperor) in this passage refers not only to the reigning Emperor, but especially to the more powerful ex-Emperor Go-toba. The ex-Emperor Tsuchimikado was too young in 1220 (25 years) to exert much influence.

(98) Or: how Emperor and regent will live in harmony with each other?

(99) Perhaps referring to the imperial order, sent to all the provinces, to levy troops and march against the Kamakura government (May 14, 1221).

(100) Cf. Mochizuki's Bukkyōdaijiten, p. 2342, s. v. jūnyo. Bukkyōdaijii, p. 1944. R. Fujishima, Le bouddhisme japonais, p. 74: "Voici en quoi consistent tous les *dharmas* (choses): telle forme, telle nature, telle substance, telle force, telle action, telle cause, tel agent, tel effet, tel jeu, tel équilibre final (ce dernier étant le résultat des neuf autres)." The Sanskrit text of the Saddharmapuṇḍarīka-sūtra (ed. Kern, p. 30; ed. Wogihara, p. 29) mentions only 5 categories.

(101) This temple (in Hitachi) was founded by Emperor Jimmu in honour of Takemikazuchi.

(102) Temple erected on a hill east of Nara by Fujiwara Fuhito (A.D. 710) in honour of his ancestors.

(103) Kimi wo tatsuru: meaning also "raise an Emperor to the throne."

(104) Cf. M. W. De Visser, Ancient Buddhism in Japan, pp. 212 seq.

(105) H. Matsumoto thinks that only Michinaga is meant, who made the mistakes of forcing crown-prince Ko-Ichijō to retire (1018) and to marry his daughter.

(106) Especially Yoritomo is meant, who put *dôri* into practice.

(107) Or: "were created successively. Buddhism, the imperial rule, &c. were created in accordance with the *dôri* of the beginning and the end." Jien uses the term *tsukuru* (create, produce) frequently; he considers the historical process to be a creative evolution of expressive forms and events. Cf. Hyōshaku, p. 381. *Tsukuru* may be interpreted in an objective sense (creatures and events: the creation of God or Nature) or in a subjective sense (literary production, writing, historical reconstruction of past events, Dilthey's Einfühlung).

(108) Jien's prediction of the Shōkyū civil war was no miracle. Historical records, like the Shōkyūki and the Masu-kagami (chapter 2), state that ex-Emperor Go-toba, being constantly engaged in military exercises and manœuvres, carefully prepared his attack on the Kamakura government (May 14, 1221).

(109) The gods and buddha(s) are entitled to remonstrate with the Emperor. As they cannot speak however, Jien set himself the task of delivering a warning sermon to the Emperor.

(110) Fujiwara Tadanobu (967–1035), Fujiwara Kintō (966–1041), Minamoto Toshikata (959–1027), Fujiwara Yukinari. They held the official title "(dai)nagon": "(first) adviser of state," "(great)-counsellor."

(111) taifu: ancient term, denoting various offices, titles and ranks in China and Japan. In this context the "taifu" are high (lord) stewards, managing the "samurai-dokoro," a bureau, attending to all affairs of the military class (samurai). This bureau was supervised by the Fujiwara regents till the establishment of the Kamakura shogunate (1190). Afterwards it was controlled by the *shōgun* and *shikken*. The "taifu" were sometimes appointed "(dai)nagon" "(great)-counsellor." Fujiwara Mitsuyori (1123–1173) was the first taifu, who was promoted to the rank of vice-great-counsellor.

(112) Minister taking part in the administration of the Home Department, under supervision of the ministers of the right and left.

(113) Son of Akiyori. He resigned his office on 21. I. 1164; entered holy orders on 14. VIII. 1164 and died in 1173 at the age of 50.

(114) Nyūdō: a nobleman, having shaved his head and having taken most of the Buddhist monk vows, a noble lay-brother. Mitsuyori lived as "nyūdō" in Katsura.

(115) Excluding the possibility of a *taifu* becoming (vice) great-counsellor.

(116) The following 5 regents are meant: (1) Motofusa (life: 1144–1230), sesshō 1166–1179, kwampaku 1171–1179; (2) Motomichi (life: 1160–1233), sesshō 1181–1183 and 1199–1202, kwampaku 1180–1183 and 1196–1202; (3) Moroie (born in 1172), kwampaku 1183–1184; (4) Kanezane (life: 1147–1207), kwampaku 1190–1196, sesshō 1184–1198; (5) Yoshitsune (life: 1169–1206), sesshō 1202–1206. What shocked Jien is not only the large number of appointments and resignations in a short time, but also the fact that the lives of these (ex)-regents, belonging to two generations, largely overlap. Motozane (life: 1143–1166) was kwampaku from 1159 to 1166 and sesshō from 1165 to 1166. Cf. note 29.

(117) Officials holding the office of *benkwan* (note 118) in addition to that of *kurōdo* (managers of administrative matters and the wording of imperial decrees, keepers of records and documents).

(118) Members of the dajōkwan, council of state.

(119) The philosophy of a "laudator temporis acti," like Jien was, is well expressed in a Japanese poem of his hand (Shūgyokushū, 4th chapter): "All men, whose existence is desirable, passed away; only those are living, who had better not exist."

(120) Title of the head-priest of the Enryaku-ji and other Hieizan temples, at the same time heading all the other temples of the *Tendai* sect.

(121) Jien belittles himself, as he held the office of *zasu* four times, as one of the successors of *Kakukai*, who was his teacher. In the following lines he writes about archbishop Jien, as if that were another man. He tries both times to conceal his identity, fearing that his outspoken reprimands and admonitions might bring him into trouble.

(122) The text has *60* years, but Nakajima supposes that we have to read *30* instead of *60*, since Kakukai died in 1181, 39 years before the Gukanshō was written in 1220.

(123) He was appointed *chōri* (head manager of the secular affairs) of the Miidera-temple (seat of the *Jimon* branch of the *Tendai* sect) in 1153.

(124) Son of Fujiwara Tadamichi. He was appointed *chōri* of Miidera in 1167.

(125) Appointed abbot in 1113, died in 1125.

(126) Appointed abbot in 1146, died in 1153.

(127) Kakushō lived from 1129 to 1169. He was appointed head of the Ninnaji-temple in 1153 and became the first president or pope of all Japanese Buddhists in 1167. Since Emperor Uda retired to the Ninnaji (Shingon-sect) in 899, the head of this temple has always been an imperial prince (hōshinnō, monzeki). Tōji and Ninnaji (omuro) are mentioned together, because Kakushō succeeded in obtaining control of the Tōji, most ancient temple of the Shingon-sect and main rival of the Ninnaji.

(128) *Rishō*sanmitsu 理性三密. The doctrine of the mysterious triple activity of mind, language and body is one of the fundamental dogmas of the Shingon-sect; cf. e. g. Fujishima, Le Bouddhisme japonais, p. 96. In 1115 the monk Kenkaku founded a temple (*Rishō*in) and sub-sect (*Rishō*inryū) of the Daigoji branch of the Shingon-sect. These rationalist *rishō* doctrines seem to be a mixture of Chinese pre-Buddhist philosophy with Buddhism. Some Buddhists identify "buddha" with "reason." Cf. Bukkyōdaijii, p. 4501.

(129) The text has *Chūshin*, but Nakajima corrected this name. Eshin was a son of Fujiwara Tadamichi and was banished in 1167.

(130) *Shoshi* refers to children born of concubines, and to all sons born of the legitimate (principal) spouse, except the eldest one (heir, *chakushi*).

(131) Son of Fujiwara Sadataka; appointed superintendent of Kōfukuji in 1173, died in 1175.

(132) *Sōgō* include 3 offices: (1) sōjō (bishop); (2) sōzu (subordinate bishop); (3) risshi (master or teacher of discipline) and 3 ranks or titles: (1) hōin (seal of the law); (2) hōgen (eye of the law); (3) hokkyō (bridge of the law).

(133) *Efu*: left and right body guard, left and right guard proper, left and right gate guard.

(134) Cf. the passage translated above p. 196: It is said: "When the country is well governed, the government service calls for men (applicants); when the country is disturbed, men apply for a government position."

(135) Especially in the form of contributions to the building expenses of members of the imperial family or similar donations.

(136) Two sons of Emperor-Gotoba: (1) Dōkaku, 81st zasu, died in 1250; (2) Sonkai, became zasu on 26. IV. 1221, resigned on 10. VII. 1221, died in 1246.

(137) Nakajima believes that the "miraiki" (prophecy) of crown-prince Shōtoku is meant. He quotes a passage of the Eigwa-monogatari (about 1100), in which a prophetical diary of Shōtoku is mentioned, and passages of the Heike-monogatari (13th cent.) and the Taiheiki (about 1400), in which a "miraiki," written by Shōtoku, is mentioned. However, Shōtoku did not write a "miraiki": cf. Nihonbungaku daijiten, p. 882.

(138) This saying is borrowed from a passage in the Lun yü of Confucius: Couvreur, Les quatre livres, p. 156: "Avoir (de la science et de la vertu), et se considérer comme n'ayant rien, etc."

(139) The 8 counsellors (sangi) of the Dajōkwan.

(140) Nakajima interprets: That they must be dismissed is a matter of course (if they happen to be bad).

Bibliographical note. In addition to the books quoted in note 128, R. Tajima's dissertation "Étude sur le Mahâvairocana-sûtra" (Paris 1936) must be mentioned. The RI-Concept in Shingon philosophy is explained on pp. 10, 19, 41. An excellent comparative study of the doctrines of the Gukanshō and the Jinnōshōtōki (cf. p. 174) appeared in the September 1936 number of the Japanese Journal of Historical Science "Shigaku-zasshi." The author, Dr. K. Hiraizumi, professor of Japanese history in the imperial university of Tokyo, explains Jien's opportunist resignation to natural-historical laws and the unalterable environment, and Chikafusa's belief in the ultimate victory of an undaunted moral will on unfavourable circumstances. Jien advocates an alliance of the shōgun (the military nobles) and the Fujiwara regents, while opposing a restoration of the direct imperial rule. Chikafusa, on the contrary, opposes the shogunal and samurai government and wants to place all political power in the hands of the Emperor.

The Buddha's Mission and last Journey: *Buddhacarita*, xv to xxviii.

Translated by

E. H. Johnston, Oxford.

(*Continuation.*)

CANTO XXIII

Fixing the Factors of Bodily Life.[1]

1. Then, understanding the Sage's intention, she did obeisance and returned to the town. The Licchavis, hearing the news, came to see the Buddha.

2. Some had white horses, chariots, umbrellas, garlands, ornaments and clothes; others again had them ruddy gold in hue.

3. Some had everything of beryl-yellow, and others of the colour of peacocks' tails. Thus gloriously apparelled, each to please himself, they came out.

4. With bodies vast as mountains and arms like golden yokes, they appeared like the glorious . . .[2] in bodily form in heaven.

5. As they stood, about to alight from their chariots, they shone like streaks of lightning across an evening cloud (*saṃdhyābhrapāda*).

6. Inclining their waving headdresses, they gravely saluted the Sage; though full of pride, yet they stood there as if become sober in their desire for the Law.

7. Their passion-free (*rajohīna?*)[3] circle shone beside the Buddha like the bow of Indra (?) opposite the cloudless sun.

---

[1] *Śarīrāyuḥsaṃskārādhiṣṭhāna.*

[2] *bod-riṅ*, I.O.; *boṅ-riṅ*, P. For *ḥod-riṅ*?

[3] This epithet should surely apply to the Buddha to make the comparison right.

8. Then Siṃha and the others seated themselves on lion-seats decorated with gold, having the form (*saṃsthāna?*) of lions on the ground, and the Man-lion said to them then:—

9. "This devotion of yours to the Law far exceeds in value your distinctions such as beauty of form, sovereignty and strength.

10. Neither your beauty, nor your magnificent clothes, nor your ornaments or garlands, have the same brilliance as the virtues of discipline and the like have.

11. I hold the Vrjjis to be favoured and fortunate in that they have for lords you who are knowers of the Law and seekers of the Rule (*vinayaiṣin*).

12. O nobles (*ārya*), protectors who abide in the Law are hard to find in due course for countries not outside the pale (of Āryāvarta)[1] and are not to be found for the unfortunate.

13. This country is favoured even by the Law, in that it is guarded by majestic nobles (*mahābhāga*), who protect the knowledge of the Law.

14. Therefore, just as cattle who want to cross a stream follow the herd-bull, so people flock to the country which is held by kings.

15. This discipline should be ever present in you, so that your riches (*svārtha?*) in this world and the next cannot be snatched away by the passions.

16. Great is the reward of discipline,—a contented mind, honour, gain, renown, trust and delight, and in the hereafter bliss.

17. As the earth is the support of all beings, moving and stationary, so discipline is the best support of all the virtues.

18. Know the man who abandons discipline and yet desires final beatitude to be like one without wings who wishes to fly, or like one without a boat who wishes to cross a river.

19. The man who, having renown and beauty and wealth, resiles from the discipline, resembles a tree loaded with flowers and fruit, yet covered with thorns.

[1] The original probably had the equivalent of Āryāvarta, and T may have misunderstood part of the compound as a vocative.

20. A man may live in a palace and wear gorgeous clothes and ornaments, but, if he have discipline, his way of life[1] is equal to that of a seer.

21. All are to be known as shams, who, though they wear dyed or bark garments and dress their hair in the various ascetic styles, have ruined their discipline.

22. Though he bathe three times a day at a sacred spot (*tīrtha*), though he pour oblations twice in the fire, though he be scorched with fiery heat, if he have not discipline, he is nothing.[2]

23. Though he deliver his body to beasts of prey, though he cast himself down a mountain, though he leap into fire or water, if he have not discipline, he is nothing.

24. Though he subsist on a modicum of fruit and roots, though he graze the grass like a deer, though he desire to live on air, if he have not discipline, he is not cleansed.

25. The man, whose discipline is vile, is like the birds and beasts; he is not a vessel of the Law, but like a leaky vessel of water.

26. In the present life he reaps fear, ill report, mistrust and discontent, and in the hereafter he will incur (lit., eat) calamity.

27. Therefore discipline, like the guide in the desert, should not be killed; discipline, which is self-dependent and hard to acquire, is the boat that conveys man to Heaven.

28. He whose mind is overcome by the sins loses everything in life. Taking your stand on discipline, destroy the sins and cherish faith.[3]

29. Therefore he who desires progress (*bubhūṣu?*) should first rid himself of the thought of self; for the thought of self obscures the virtues, as smoke obscures the fire.

30. The virtues, even when really existent, do not shine, if overcome by pride, like the stars, sun and moon when covered by a great mass of cloud.

---

[1] Possibly *gati*, and, if so, "future birth."

[2] Here and in 23 *bdag* (*ātmā*) *ma-yin* (*nāsti*), but in 24 *dag mi-ḥgyur*, "he does not become pure."

[3] Better to amend *dad-pa* to *dam-pa*, "do what is good," having *puṇya*.

31. Arrogance (*auddhatya?*) destroys self-respect (*hrī*), grief steadfastness, and old age beauty,[1] and the thought of self destroys the roots[2] of the virtues.

32. Because of envy and pride the Asuras, being defeated by the gods, were cast down to Pātāla, and Tripura was destroyed.

33. That man is not held to be wise, who in ephemeral states of being deems himself to be the best and thinks that he is not vile.

34. What is it but lack of consideration, when a man is proud, thinking 'It is I,' while his very form is inconstant and he is transitory and by nature subject to destruction?

35. Passion (*kāmarāga*) is the violent covert connate adversary, which strikes under the guise of friendship, like an evil-doing enemy.

36. The fire of passion and an ordinary fire are alike in their nature of burning, but when the fire of passion is blazing, the night will indeed be long.

37. But a fire is said not to have the same force as the fire of passion; for a fire is quenched[3] by water, but the fire of passion not even by a whole lake.[4]

38. When the forest has been burnt by fire, in time the forest trees will grow again, but when fools are burnt by the fire of passion, there is no birth to the Law.

39. By reason of passion man seeks pleasure and for the sake of pleasure does evil; through doing evil he falls into Hell. There is no enemy equal to passion.

40. From passion arises desire, and from desire attachment to the lusts. From the lusts man comes to suffering. There is no adversary[5] equal to passion.

41. The fool takes no account of the great illness called passion, and . . .[6]

---

[1] Reading *brtan rga-bas* for *gtan dgaḥ-bas* with C.

[2] Read *rtsa-ba-rnams* for *rtsa-ba-nas*.

[3] Read *zhi-ste* for *ses-te*.

[4] *mtshos*. [5] Read *gyul* for *yul*.

[6] Two lines missing. C's version not quite clear.

42. Though a man may rid himself of passion by grasping its impermanence, its impurity, its nature as suffering and its absence of self, yet by reason of his perverted mind he becomes impassioned again.

43. Therefore he who can see a thing (*vastu*) as it really is (*yathābhūtam*), when attachment arises with regard to it, is said to be one who sees reality (*bhūtadarśin*).

44. Just as when one looks at the virtues (of an object), attachment arises, so, when one considers its demerits, anger is brought on.

45. Therefore he who wishes to suppress anger should not let himself be affected by aversion; for as smoke from fire, anger arises from aversion.[1]

46. Anger is as old age to the beautiful, as darkness to those who have eyes, the frustration of Law, Wealth and Pleasure, and the enemy of learning.

47. Anger is the chief darkness of the mind, the chief enemy of friendship, the destroyer of respect, the causer of degradation (*abhibhava?*).

48. Accordingly do not give way to anger, or if you do so, give it up. You should not follow after anger any more than you would after a snake whose nature it is to bite.

49. I deem him to be the true charioteer who steadfastly keeps anger in check with reins as though it were a chariot that had left the road; the other kind merely holds the reins.[2]

50. Whoever wishes to be angry[3] and does not wish to suppress its birth, afterwards when his anger passes away, he is burnt as if by touching fire.

---

[1] T has this the other way round, which seems nonsense; C is too free to help. C and T agree in reading "anger" in 44, where one would expect "aversion."

[2] *Dhammapada*, 222; *Udānavarga Sanskrit*, I, p. 258.

[3] One could understand "Whatever the angry man wishes," but the postcedent to the relative is *sa* in *c* and excludes this. Cp. *Udānavarga Sanskrit*, I, p. 253, where one should read *yas* for *yan* in *a* and *dahyate* or *tapyate* for *dahati* in *d*; the translation there is wrong.

51. When a man gives birth to anger, his own mind is burnt up first; afterwards, as the anger increases, others may be burnt by it or they may not.

52. What is the good of malevolence towards those of one's enemies who have bodies, seeing that the world (of embodied beings) is oppressed (already) by the calamities of disease, &c.?

53. Therefore knowing the world to be subject to suffering, you should cultivate benevolence and compassion for all beings in order to restrain anger."

54. Thus the Buddha, seeing them at that time to be full of sin, had compassion on them and reproved them with His sermon.

55. Just as, when people are ill, the doctor prescribes medicine for them according to their constitutions, in order to cure the disease,

56. So the Sage, knowing the dispositions of beings who are afflicted by the diseases[1] of passion, old age, &c., gave them the medicine of knowledge of the real truth.

57. The Licchavis were delighted with such a sermon from the Sage and did reverence to Him with their heads, so that their jewelled crests hung down.

58. Then joining the palms of their hands and slightly inclining their bodies, they requested the Buddha to visit them, just as the gods requested Bṛhaspati.

59. The Sage, informing them that Amrapālī's turn came first, explained that those of low degree[2] should not be deprived of their rights in favour of the nobles.

60. On learning that the woman had forestalled them, they did much reverence to the Tathāgata and returned to their natural frame of mind (i.e. wrathfulness).

61. But on the Omniscient's teaching them, they gained calmness of mind, just as the poison of snakes abates with the well-spoken spells of sages.

---

[1] Reading *nad* for *naṅ*.

[2] Read *sñan dman* for *sñan mnan*.

62. When the night had passed, Amrapālī entertained Him, and (He went on) to the village of Veṇumatī (to pass the rainy season there).[1]

63. After passing the rainy season there, the Great Sage returned to Vaiśālī and sat down on the bank of Markaṭa's pool.

64. He sat down by the root of a tree, and, as He shone there, Māra appeared in the grove and, approaching Him, said:—

65. "Formerly, O Sage, on the bank of the Nairañjanā when I said to You, 'You have fulfilled Your task, enter Nirvāṇa,' You made reply there:—

66. 'I shall not enter Nirvāṇa till I have given security to the afflicted and caused them to abandon the sins.[2]'

67. Now many have attained salvation, or similarly wish to do so or will do so. Therefore enter Nirvāṇa."

68. Then on hearing these words, the Best of Arhats said to him, "In three months' time I shall enter Nirvāṇa, be not then impatient."

69. Then knowing his desire to have been fulfilled by the promise, he disappeared from there, greatly exulting.

70. Then the Great Seer entered with such force of yoga into concentration of mind that He gave up the bodily life due to Him (*bhūtapūrva?*) and continued to live in an unprecedented way[3] by the might of His spiritual power.

71. At the moment that He abandoned His bodily life, the earth staggered like a drunken woman, and great firebrands fell from the quarters, like a line of stones from Meru, when it is coloured[4] with fire.

72. Similarly Indra's thunderbolts flashed unceasingly on all sides, full of fire (*agnigarbha*) and accompanied by lightning; and flames blazed everywhere, as if wishing to burn up the world at the end of the aeon.

---

[1] T omits the last line; gap supplied from C.

[2] Reading *dor-byas* for *don-byas*, as suggested by C.

[3] Or perhaps, "He Who had no equal."

[4] *tshos-pa*; perhaps for *tshig-pa*, "blazing."

73. The mountains lost their peaks and scattered abroad heaps of broken trees, while drums in the sky gave forth discordant (*viṣama*) sounds, like caverns filled with the wind.

74. Then at that moment of universal commotion in the world of men, in heaven and in the sky, the Great Sage emerged from His deep concentration and uttered these words:—

75. "My body with its age released is like a chariot whose axle has been broken, and I continue to carry it on by My own power. Together with My years I am released from the bond of existence, as a bird when hatching breaking the egg."

CANTO XXIV

Compassion for the Licchavis.

1. Thereon, when Ānanda saw the earthquake, his hair stood on end; and in his perturbation (*āgatāvega*) at what it could be, he trembled and was distressed.

2. He asked the Omniscient, the Knower of causers, what was the cause of it. The Sage then said to him with the voice of a maddened bull[1]:—

3. "The reason for this earthquake is that I have cut off My days on earth; My life is fixed (*adhiṣṭhā*) at three months from now."

4. Ānanda, hearing this, was deeply moved, and his tears flowed, as gum flows from a sandalwood-tree when a mighty elephant breaks it down.

5. He was grieved, because the Buddha was his kinsman and his Guru; and, mourning miserably, he lamented in his wretchedness:—

6. "On hearing my Master's decision, my body sinks as it were, I have lost my bearings,[2] and the teaching of the Law that I have heard is confused.

---

[1] *khyu mchog mos-pa*; perhaps for *khyu-byug mos-pa*, *mattakokila*.

[2] Doubtful; *bdag-gi phyogs-rnams spobs-pa-med*, possibly for *tshigs-rnams stobs-pa-med*, equivalent to "My joints are turned to water."

7. Alas! The Tathāgata, praised of men (*narāśaṃsa*), is speedily going to Nirvāṇa, like a fire quickly extinguished for men who are perished with cold and whose garments are worn out.[1]

8. The guide points out the path to embodied beings lost in the great forest of the sins and disappears all at once.

9. Men travel on a far road, overcome with thirst, and then the pool of cool water on their way suddenly dries up.

10. The Eye of the world, which is limpid and has dark-blue[2] eyelashes, which sees the past, the present and the future, and which is wide open with knowledge,[3] is about to close.

11. Verily, when the crop springs up and is withering for want of water, a cloud gives a shower and at once passes away (*majj*).

12. The lamp that shines on all sides for beings going astray on the road by reason of the darkness of ignorance, is very suddenly extinguished."

13. Then seeing Ānanda to be thus troubled in mind with grief, the Chief of comforters, the Best of those who know the truth, explained the truth to him:—

14. "Recognise, Ānanda, the real nature of the world and be not grieved. For this world is an aggregation, and therefore impermanent because its state is compound (*saṃskṛta*).

15. I have told you before that you should look on creatures who delight in the pairs (*dvandvārāma*) with compassion entirely devoid of affection.

16. Whatever is born is compound and ephemeral; being dependent on a support, it has no self-dependence.[4] It is impossible then for anyone to attain the state of permanence.

17. If beings on earth were permanent, the state of active being (*pravṛtti*) would not be subject to change; and what need then of salvation? For the end would be (the same as) the beginning.

---

[1] Last phrase doubtful.

[2] Following C, read *sño-nag* for the nonsensical *blo ni*.

[3] According to C, "which dispels the darkness by *prajñā*."

[4] So C suggests, but better perhaps "it is helplessly dependent on a support."

18. Or again what is the desire you and other beings have for Me? For you have done without Me that for which effort is made.[1]

19. I have steadfastly explained the path to you in its entirety; you, as disciples, should understand that the Buddhas withhold nothing.

20. Whether I remain or whether I pass to peace, there is only the one thing, namely that the Tathāgatas are the Body of the Law (*dharmakāya*); of what use is this mortal body to you?

21. Since at the time of My passing My lamp has been lit with full devotion (?)[2] through perturbation of mind (*saṃvega*) and heedfulness (*apramāda*), therefore the light of the Law goes on for ever.

22. You should know it as your lamp, devoting steadfast energy to it; and, freed from the pairs, recognise your goal (*svārtha*) and let not your mind be a prey to other things.

23. You should know that the lamp of the Law is the lamp of mystic wisdom (*prajñā*), with which the skilful and learned man dispels ignorance, as a lamp the darkness.

24. For obtaining the highest good, there are four spheres of action (*gocara*), to wit, the body, sensation, the mind, and absence of self.

25. There is no attachment to the body for him who sees the impurity in the body, enveloped as it is with bones, skin, blood, sinews, flesh, hair, &c.

26. The idea[3] of pleasure is overcome by him who sees that the sensations are but suffering, each arising from their respective causes.

27. For him who sees with tranquil mind the birth, duration and decay of the (mental) elements (*dharma*), the grasping of wrong views (*grāha*) is for ever rejected.

28. For him who sees that the components (*skandha*) arise from causes, the thought of self which gives rise to the belief in an ego ceases to be active.

---

[1] Doubtful; C simply "attained the aim."

[2] *dad-dam*, T. I am not sure of having hit the exact sense of the verse.

[3] T has *śes-rab*, *prajñā*, but C shows the correct reading to be *ḥdu-śes*, *saṃjñā*.

29. This is the only road to take to annihilate suffering; accordingly remain attentive on the Path with respect to these four.

30. Accordingly, when I pass to the Beyond, those who take their stand on this will obtain the excellent stage that does not pass away, the final beatitude."

31. Thus the Teacher preached to Ānanda; and the Licchavis, hearing the news, came there hurriedly out of devotion to Him.

32. Their minds were carried away by bitterness (*saṃtāpa*) by reason of their pity and of their devotion to the Seer, and at the news they speedily abandoned[1] alike the affairs on which they were engaged(?) and their usual pomp (*ṛddhi*).

33. Wishing to speak to the Master, they bowed and stood on one side, and the Master, the Sage, knowing their wish to speak, addressed them thus:—

34. "I know all that has come into your minds regarding Me; you, still the same, yet as if changed by grief, have now become self-confident(?).[2]

35. Still abiding in the company (*varga?*) of sovereignty, you now have entirely present in you both outward brilliance (*dīpti?*) and knowledge of the Law.

36. If indeed by hearing a little you have acquired knowledge from Me, calm yourselves and be not distressed at My passing.

37. Inasmuch as the states of being are impermanent and compounds, they are ephemeral, subject to change, without substance and not to be relied on; they do not remain stable in the least degree.

38. Vasiṣṭha, Atri and others, and whoever else was ascetic (*ūrdhvaretas*) came under the dominion of Time. Existence here is pernicious.

39. Māndhātṛ, the ruler of the earth, and Vasu, the peer of Vāsava, and Nābhāga, whose lot was noble (*mahābhāga*), became one with the elements.

---

[1] Reading *dor-rnams-so* for *don-rnams-so*, as suggested by C.

[2] *spobs-par-gyur*, *viśārada?*

40. Yayāti too, who walked in the path, Bhagīratha of the magnificent chariot, the Kurus who achieved blame and ill fame, Rāma, Girirajas(?),[1] Aja,

41. These majestic (*mahātman*) royal seers and many others like Great Indra went to destruction; for there is no one who is not subject to destruction.

42. The sun falls from his station, the gods of wealth came to earth, hundreds of Indras have passed away; for no one exists for ever.

43. All the other Saṃbuddhas, after illuminating the world, entered Nirvāṇa, like lamps whose oil is exhausted.

44. All the great-souled beings, who will become Tathāgatas in the future, will also enter Nirvāṇa like fires whose fuel has been consumed.

45. Therefore I too should go on, like an ascetic in the forest who seeks liberation; for there is no reason why I should drag out a useless corporeal existence (*nāmarūpa*).

46. Since it is My intention to depart from this pleasant (*ramaṇīya*) Vaiśālī, in which there are some to be converted, do ye never follow another faith (*anyamanas?*).

47. Therefore know the world to be without refuge, helpless and ephemeral; and walking in passionlessness obtain perturbation of mind (*saṃvega*).

48. Thus to put it briefly, in due course when the Tathāgata is no more seen, proceed in the direction of Kubera (i.e. the north), like the sun in the month of Jyeṣṭha."

49. Thereon the Licchavis followed Him with eyes full of tears; and, with stout arms laden with ornaments, they joined the palms of their hands and lamented:—

50. "Alas! The Master's body, like refined gold and having the thirty-two marks, will break up. The Compassionate One is impermanent too.

---

[1] *ri-mo rdul*; name untraced, but no other reconstruction fits the metre.

51. The wretched calves, who have not yet attained reason, are thirsty[1] for lack of milk, and the milch-cow of knowledge, Alas!, too quickly deserts them.

52. The Sage is the sun whose light of knowledge has dispelled the darkness of delusion for men without a lamp,[2] and suddenly this sun will set.

53. While the stream of ignorance flows hither and thither in the world, the far-reaching embankment of the Law is breached too soon.

54. The great compassionate Physician has the medicine of excellent knowledge, yet, abandoning the world which is sick with mental diseases, He will depart.

55. The flag of Indra, garnished with the diamonds of the mind and decorated with the ornaments of mystic wisdom, will fall, while people still thirst for it[3] in the feast.

56. Seeing that[4] for the world, whose lot is suffering and which is bound with the fetters of the cycle of existence, this is the door of release, Death will close it fast."

57. Thus the Licchavis lamented, their eyes turbid with tears; and when they followed after Him, the Sage turned them back again.

58. Then knowing the Sage's decision[5] they became calm[6] and in the deepest grief determined to return.

59. As, fair as the golden mountain, they did obeisance to the Sage's feet, they resembled *karṇikāra* trees, when their flowers are being shaken by the wind.

60. With hearts attached to Him, their feet too lagged, and like waves moving against the stream, they turned back without moving onward.

---

[1] Read *sred* for *srid*.

[2] Read *sgron-ma* for *hgro-na*.

[3] This phrase not certain: "on which the world gazes without satiety," C.

[4] T read *yadi*, which I take as mistaken for *yadā*.

[5] Uncertain; *thub-pas bcad (chid) śes-nas*, T.

[6] Reading *brtan-pa* for *bstan-pa*, as indicated by C.

*61. Without joy in that for which they had had reverence, and without reverence for that in which they had rejoiced, their joy in, and reverence for, the Sage were immovable.

*62. Like mighty bulls, when the herd-bull has gone away from the forest, they kept on stopping and gazing repeatedly at the Holder of the Ten Forces.

63. Then with their minds dwelling on the Tathāgata and with their bodies too bereft of brilliance, they went on foot in grief, as if proceeding to the final bath of a funeral ceremony (*apasnāta*).[1]

*64. The Licchavis returned to their palaces with their faces working with grief, though they had overcome their foes with bows whose arrows never missed the mark, though they were proud and strong and . . .,[2] and though they sought sovereignty in the world and had great command over the means of pleasure.

CANTO XXV

The Journey to Nirvāṇa.

1. When the Sage departed for His Nirvāṇa, Vaiśālī, like the sky overspread with darkness on the eclipse of the sun, no longer appeared brilliant.

2. Though beautiful and free from pride, though delightful (*ramaṇīya*) in all parts, it did not shine because of its burning sorrow (*saṃtāpa*), like a woman whose husband has died,

3. Like beauty without learning, like knowledge without virtue, like intelligence without power of expression, like power of expression without education (*saṃskāra*),

4. Like sovereignty (*śrī*) without good conduct, like affection without faith, like good fortune (*lakṣmī?*) without energy, like action without religion (*dharma*).

---

[1] T is corrupt apparently, but the sense given is correct; for *mya-ṅan ḥdas* we should probably read *mya-ṅan ḥoṅs*, and for *rjes-su ḥoṅs*, "followed," a verb meaning "returned," "went away."

[2] *Ḥgugs-ldan*, lit. "having *vikarṣa*," but perhaps a mistake for *gzugs-ldan*, "beautiful."

5. At that time . . .,[1] it was not brilliant because of its grief, like the earth with its dried up rice-crop, when the rain fails in the autumn.

6. There from grief no one cooked or ate his food; they all wept, as they recounted the fame of the famous Sage.

7. With others neither saying, nor doing, nor thinking anything at all, the city was given up to one single business, mourning and weeping.

8. Then the Senāpati Siṃha, distressed with grief for all his firmness and thinking on the Chief . . .,[2] uttered these laments:—

9. "He overcame the heretical systems and taught the good path, Himself proceeding on such a path. Now He has gone never to return.

10. The Lord (*nātha*) is abandoning the world which is destroyed by afflictions and is without brilliance, and is turning the people into orphans; so He goes to obtain peace (*śama*).

11. As the strength of the body (*ojas?*) with the lapse of time, so my steadfastness is destroyed, now that the excellent Guru, the Master of Yoga, is on His way to the final peace.

12. As king Nahuṣa[3] lost[4] his magic powers and fell from heaven, so the earth without Him is an object of pity, and I know not what is to be done.

13. To whom now shall people resort for the solution of their doubts, as one resorts to water when distressed by heat, or to a fire, if afflicted with cold?

14. When the Sage, the spiritual Director of the world (*lokācārya*), He Who is the Bellows of the final good, like bellows for blowing up a fire, is lost, the Law will be lost too.

---

[1] Third line missing in T. Note for the simile that the success of the rice-crop is largely dependent on a good rain early in October.

[2] *dgaḥ-ḥdun* (*saṃstava* in Bacot, *op. cit.*), perhaps for *dge-ḥdun*, "Saṅgha"; but C has "relative," suggesting *gñen-ḥdun*.

[3] *sgra-ñan*, properly Kuru, which does not seem to apply; Nahuṣa is *sgra-med*.

[4] T has *ldan*, "possessing," but C shows *bral* to be the correct reading.

15. Who is there like Him to break the mighty revolving wheel of suffering for beings, who are subject by nature to disease and death and are fettered by lack of discipline or wrong discipline?

16. Who else is able by his word to animate men in whom passion is born with mirth, like a cloud at the end of spring animating the dried up *sinduvāra* plants?

17. When the Omniscient Guru, solid as Meru, shall pass away, who in the world will have the wisdom that will make him an object of trust?

18. The world of the living, being deluded,[1] is born but to die, as the condemned criminal is made intoxicated[2] and then led out to execution.

19. As a tree is cloven by a sharp saw, so this world is cloven by the saw of destruction.

*20. Though the excellent spiritual Director of the world has the strength of knowledge and has entirely burnt up the sins, yet He is going to destruction.

21. He Who with the mighty boat of knowledge rescues men from the ocean of existence, whose billows are desires and whose water ignorance,[3] and in which are the creatures of false views and the fish of passion (*rajas*);

22. He Who cuts down with the great weapon of knowledge the tree of existence, whose boughs are old age and whose flowers disease, whose root is death and whose shoots rebirths (*bhava*);

23. The cool water of Whose knowledge puts out the fire of the faults, which is produced from the rubbing-sticks of ignorance with the flames of passion and the fuel of the objects of sense;

24. He Who has taken the path of quietude, Who has abandoned the great darkness (of ignorance), Who, knowing the supreme knowledge of the final beatitude, has lovingly taught it;

---

[1] T has *sdug*, an ambiguous word in itself and often confused with *stug*, but C shows the original to have had *mūḍha* or the like.

[2] Read *chaṅ* for *skyaṅ*, as shown by C.

[3] Reading with C *mun-pa* and *sred-pa* for *ṅan-pa* and *srid-pa*.

25. The Omniscient, Who has gone too to the end of all the sins and looks benignly on all, Who works everyone benefit, He is going away to abandon everything.

26. If the Great Sage, Whose voice is soft and clear[1] and Whose arms long, comes to an end, who will be able to avoid coming to an end?

27. Therefore the wise man should quickly resort to the Law, as a caravan-merchant, who is lost in the wilderness, on seeing water, quickly resorts to it.

28. He who is not asleep to the Law, knowing impermanency to be an evil which makes no distinctions for the purpose of destruction, is not asleep, even though lying down."

29. Then Siṃha, the man-lion, the eater (?) of knowledge, denounced the evils of birth and praised the destruction of existence.

30. Desiring to give up the root of existence, to undertake good vows, and to control his restless mind, he desired to abide in the path of beatitude.

31. Desiring to walk in the path of quietude, to escape from the ocean of existence, and to be ever charitable, he desired to cut off rebirth.

32. At the time when the Sage wished to enter Nirvāṇa, he gave in charity and abandoned pride, he meditated on the Law and reached quietude, and thus he treated the earth as an empty stage.[2]

33. Then the Sage, turning round with His entire body like a king of elephants and looking at the city, uttered these words:—

34. "O Vaiśālī, I shall not see you again in the period of life that still remains to Me; for I am going to Nirvāṇa."

*35. Then seeing that they were following Him full of faith and desiring the Law, the Sage dismissed them, whose minds still tended to the continuance of activity.[3]

---

[1] So C, probably *viśada*; *rnam-yaṅs* (*viśāla*), P, *rnam-mdaṅs* (or *mdaṅs*, for *mdhar*), I. O.

[2] The last sentence is uncertain.

[3] This verse is clearly an interpolation.

36. Then in due course the Teacher proceeded to Bhoganagara, and, staying there, the Omniscient said to His followers:—

37. "After I have passed away to-day, you must fix your best attention on the Law. It is your highest goal; anything else is but toil.

38. Whatever is not entered in the Sūtras or does not appear in the Vinaya is contrary to My principles (*nyāya*?) and should not be accepted by any means.

39. For that is not the Law nor the Vinaya nor My words; though many people say it, it is to be rejected as the saying of darkness.

40. The preaching of the pure is to be accepted, for that is the Law, the Vinaya, My words; and not to abide in it is backsliding.

41. Therefore what is to be believed is stated succinctly in My Sūtras. Who does (i.e. follows?) them is to be trusted, and apart from this there is no authority.

42. Out of delusion there will arise doctrines of the Law, laying down what is not the Law, through uncertainty and ignorance about these subtle views of Mine,

43. Either by views associated with darkness, or from ignorance of the distinctions, just as men are cheated by brass which looks like gold.[1]

44. Accordingly that which is not the Law, but merely a counterfeit of the Law, is a deception, arising from lack of mystic wisdom or from failure to grasp the real truth.

45. Therefore you should test it in the proper form (*nyāyataḥ*) by means of the Vinaya and Sūtras, just as a goldsmith tests gold by filing, cutting and heating it.

46. Those are not wise men who do not know the doctrines (*śāstra*); they determine that as the course to be followed (*nyāya*) which is not the right course and see in the right course the wrong one.

47. Therefore it is to be accepted with the right hearing according to the meaning and the word; for he who grasps the doctrine wrongly hurts himself, as one who grasps a sword wrongly (by the blade) cuts himself.

[1] Still a common form of fraud in India.

48. He who construes the words wrongly finds the meaning with difficulty, as a man at night finds a house with difficulty, if he has not been there before and the way is winding.[1]

49. When the meaning is lost, the Law is lost, and when the Law is lost, capacity is lost; therefore he is intelligent whose mind abides unperverted in the meaning."

50. After the Gracious One had uttered these words, He went on in due time to the town of Pāpā, where the Mallas did him all honour.

51. Then the Holy One took His last meal in the house of the excellent Cunda, who was devoted to Him, doing so for his (Cunda's) sake, not for His own support.

52. Then, after the Tathāgata with His company of disciples had eaten, He preached the Law to Cunda and went to Kuśinagara.

53. Thus accompanied by Cunda He crossed the river Irāvatī(?)[2] and betook Himself to a grove of that city, which had a peaceful lotus-pool.

54. He Who shone like gold bathed in the Hiraṇyavatī, and then He thus ordered the mourning Ānanda, the joy of the world (*lokanandana?*):—

55. "Ānanda, prepare a place for Me to lie on between the twin *śāla* trees;[3] this day in the latter part of the night the Tathāgata will enter Nirvāṇa."

56. When Ānanda heard these words, a film of tears spread over his eyes; he prepared a place for the Buddha to lie on, and having done so, informed Him of it, lamenting.

57. Then the Best of the two-footed approached His final couch, in order never to wake again and to put an end to all suffering.

---

[1] Last four words doubtful; *ḥkhyogs moṅ-po*, may refer to the ruinous state of the house.

[2] *nor-ldan*, T, alternative forms of the name being Acirāvatī, Ajirāvatī, and Airāvatī. C has "Kuku," evidently the Pali Kakutthā.

[3] T seems to understand "twin wall," *gñis-rjeḥi ra-ba*, taking the other meaning of *śāla*; C has "these two trees."

58. In the presence of His disciples He lay down on His right side, pillowing His head on His hand and crossing His legs.

59. Then at that moment there the birds uttered no cries and sat with bodies all relaxed, as if fixed in trance.

60. Then the trees, with their restless leaves unstirred by breezes, shed discoloured flowers, as if weeping.

61. Like travellers coming in sight of their resting-place, when the maker of day stands on the Sunset mountain, so, gazing at the Sage on His couch, they quickly came in sight of the good goal.

62. Then the Omniscient, lying on His last resting-place, said in His compassion to the tear-stained Ānanda:—

63. "Tell the Mallas, Ānanda, of the time of My entering Nirvāṇa; for if they do not witness the Nirvāṇa, afterwards they will deeply regret it."

64. Then Ānanda, swooning with tears, obeyed the order, and told the Mallas that the Sage was lying on His final bed.

65. Then at that time on hearing Ānanda's words, overcome by distress, they issued forth from the town, like bulls from a mountain in fear of a lion, mourning and raining down tears from their eyes.

66. In their lack of joy[1] their clothes were disordered and tumbled, and their headdresses shook with the agitation of their steps. Then they came to that grove, a prey to affliction like the dwellers in heaven when their merit is exhausted.

67. Coming there thus they saw the Sage, and on seeing Him, their faces were covered with tears, as they did obeisance; having paid their reverence, they stood there, their hearts burning within them. As they stood there, the Sage spoke to them:—

68. "It is not proper to grieve in the hour of joy. Despair is out of place, resume your composure. That remote (*atidurlabha*) goal, for which I have longed for many aeons, is now come near to Me.

69. That goal is most excellent, without the elements of earth, water, fire, wind and space, blissful and immutable, beyond the objects

---

[1] *zhen-pa med-pas*, meaning uncertain; possibly equivalent to *nirāsthatā*.

of sense,[1] peaceful, inviolable (*ahārya*), and in which there is neither birth nor passing away. On hearing of it, there is no room for grief.

70. Formerly at the time of Illumination in Gaya I put away from Me the causes of evil existence as if they were snakes; but this body, this dwelling house of the acts accumulated in the past, has survived till to-day.[2]

71. Is it proper to sorrow for Me that you weep, when this aggregate, the great storehouse of suffering, is passing away, when the great danger of existence is being extirpated and I am departing from the great suffering?"

72. When they heard the Sage of the Śākyas announce with a voice like a cloud that the time had come for Him to enter on peace,[3] their mouths opened with the desire to speak, and the oldest of them uttered these words:—

73. "Is sorrow fitting that you all weep? The Sage is like a man who has escaped from a house blazing with fire, and when even the chief of the gods should so look on it, how much more should men do so?

74. But this causes us grief that the Lord, the Tathāgata, on entering Nirvāṇa, will be no more seen; when in the desert the good guide dies, who will not be sorely afflicted?

75. Surely men become objects of derision, like those who come away poor from a goldmine, if, having seen the Guru, the Omniscient Great Seer, in person, they do not win to the higher path (*viśeṣa*)."

76. Thus the Mallas spoke much that was to the point, folding heir hands in devotion like sons, and the Best of the high-souled replied to them with words of excellent meaning directed to the highest good and to tranquillity:—

---

[1] Two syllables missing in *b*.

[2] So C; but T may have had *adyopagamiṣyati*, which hardly fits the context.

[3] So C; T could mean, "When they heard the Sage speak with a voice like a cloud, though it was a time of calm (*praśānti*)," the last words applying to a raincloud in fine weather and to the Buddha's passing away.

77. "So indeed is it the case that salvation does not come from the mere sight of Me without strenuous practice in the methods of yoga; he who thoroughly considers this My Law is released from the net of suffering, even without the sight of Me.

78. Just as a man does not overcome disease by the mere sight of the physician without resort to medicine, so he who does not study (*bhāvaya*) this My knowledge does not overcome suffering by the mere sight of Me.

79. In this world the self-controlled man who sees my Law may live far away in point of space, yet he sees Me; while he who is not active in concentration (*parāyaṇa*) on the highest good may dwell at My side and yet be far distant.

80. Therefore be ever energetic and control your minds; with diligence practise the deeds that lead to good. For life is like the flame of a lamp in the wind,[1] flickering and subject to much suffering."

81. Thus they were instructed by the Seer, the Best of beings, and with harassed minds and tears pouring down from their eyes, they returned to Kuśinagara reluctantly and helplessly, as if crossing the middle of a river against the stream.

---

[1] So C, *pravāte*; *prabhāte*, T.

(*To be continued.*)

Acta Orientalia
Vol. 15, Pt. 4
1937

The Buddha's Mission and last Journey: *Buddhacarita*, xv to xxviii.

Translated by
E. H. Johnston, Oxford.

(*Concluded.*)

CANTO XXVI

The Mahāparinirvāṇa.

1. Then Subhadra, a holder of the triple staff, who was properly endowed with good virtue and did no hurt[1] to any being, desired to see the Blessed One in order to obtain salvation as a mendicant. So he said to Ānanda, the causer of universal delight:—

2. "I have heard that the Sage's hour for entering Nirvāṇa has come, and therefore I desire to see Him; for it is as hard in this world to see One Who has penetrated to the highest Law as it is to see the moon on the day it is new.

3. I desire to see your Teacher, Who is about to proceed to the end of all suffering; let Him not pass away without my seeing Him, like the sun setting in a sky veiled by clouds."

4. Then Ānanda's mind was filled with emotion,[2] for he thought the wandering ascetic (*parivrājaka*) had come in order to dispute under the pretext of a desire for the Law; and with face covered with tears, he said, "It is not the time."

5. Then He, Who shone like the moon, knowing the dispositions of men, recognized that the ascetic's eye was opening like a petal,

[1] Reading *mi-ḥtshe-ba* for *mi-ḥtshod-pa*; "protecting all beings," C.

[2] *la-ba*, possibly for *laṅ-ba*, which might stand for *paryavasthāna* (something like "anger" here).

and He said, "Do not hinder the twice-born, Ānanda, since I was born for the good of the world."

6. Thereat Subhadra, comforted and highly delighted, approached the Śrīghana, the Doer of the highest good; then, as befitted the occasion, in a quiet way he greeted Him and spoke these words:—

7. "It is said that You have gained a path of Salvation[1] other than that of philosophers (*parīkṣaka*) like myself; therefore explain it to me, for I wish to accept it. My desire to see You arises from affection, not from desire for disputation."

8. Then the Buddha explained the Eightfold Path to the twice-born, who had come to Him; and he listened to it, like a man who has lost his way listens to the correct directions, and he . . .[2] fully considered it.

9. Then he perceived that the final good was not obtained on the other paths he had previously followed, and winning to a path he had not seen before, he put away those other paths which are accompanied by darkness in the heart.

10. For in those paths, it is said, by obtaining darkness (*tamas*) accompanied by passion (*rajas*) evil (*akuśala*) deeds are heaped up, while by passion associated with goodness (*sattva*) good (*kuśala*) deeds are extended.[3]

11. With goodness increasing through learning, intelligence and effort, and by reason of the effect of the act being destroyed through the disappearance of darkness and passion, the effect of the act becomes exhausted; and that power of the act they postulate is said to be the product of nature.[4]

---

[1] Two syllables missing in *b*.

[2] Four syllables missing in *d*.

[3] This passage deals with that form of pre-classical Sāṃkhya, one of the earliest, in which salvation comes by the extension of *sattva* and the extirpation of *rajas* and *tamas*.

[4] A free translation. For the last words I.O. has *ḥbad-pa-min*, and I understand *ayatnatas tat kila karma teṣām*, where *ayatnatas* is equivalent to *svabhāvatas*. P reads *ḥthad-pa-min*, perhaps *tat karma teṣāṃ kila nopapannam*. C is either very free or had a different text.

12. For in the world they attribute darkness and passion, which delude the mind, to Nature.[1] Since Nature is acknowledged to be permanent, those two equally do not cease to exist, being necessarily also permanent.

13. Even if by uniting oneself with goodness those two cease to exist,[2] they will come into being again under the compulsion of time, just as water, which gradually becomes ice at night, returns to its natural state in the course of time.

14. Since goodness is permanent by nature, therefore learning, wisdom and effort have no power to increase it; and since it does not increase, the other two are not destroyed, and since they are not destroyed, there is no final peace.

15. Previously he had held birth to be by Nature, now he saw that there was no salvation in that doctrine; for since one exists by Nature, how can there be final release any more than a blazing fire can be stopped from giving out light?

16. Seeing the Buddha's path to be the real truth, he held the world to depend on desire;[3] if that is destroyed, there is religious peace (*śama*), for with the destruction of the cause the result also is destroyed.

17. Previously he had held with respect to that which is manifested (*vyakta*)[4] that the " self " is other than the body and is not subject to change; now that he had listened to the Sage's words he knew the world to be without " self " and not to be the effect of " self."

18. Realising that birth depends on the interrelation of many elements (*dharma*) and that nothing is self-dependent,[5] he saw that the continuance of active being (*pravṛtti*) is suffering and that the cessation thereof (*nivṛtti*) is freedom from suffering.[6]

---

[1] *svabhāva*, as in xviii the principle underlying the eightfold *prakṛti*.

[2] Reading *med-par* for the nonsensical *de-bar*, as indicated by C.

[3] Reading *sred-pa-las* for *srid-pa-las*, as indicated by C.

[4] The construction and place in the sentence of this phrase about the *vyakta* is not clear.

[5] Two syllables missing in T.

[6] So C understands it; T is corrupt and should presumably read *sdug-bsṅal med-du* for *sdug-bsṅal ñid-du*.

19. Since he considered that the world is a product, he gave up the doctrine of annihilation, and since he knew that the world passes away, he speedily gave up without shrinking (*dhīra*) the view of its permanence.

20. Hearing and accepting the Great Seer's teaching, he thus gave up on the spot his former views; for he had formerly prepared himself (*parikarma kṛ*), so that he quickly adhered to the good Law.

21. His mind was filled with faith and, obtaining the best, he reached the peaceful immutable stage; and therefore, as he gazed gratefully on the Sage lying there, he formed this resolution.

22. "It is not proper for me to stay and see the venerable excellent Lord enter Nirvāṇa; I shall myself go straight to the final end, before the compassionate Master passes to Nirvāṇa."

23. Then he did obeisance to the Sage, and assuming a moveless posture snakewise, he passed in a moment into the peace of Nirvāṇa, like a cloud dissipated by the wind.[1]

24. Thereon the Sage, the Knower of rites, gave orders for the rite of his cremation, saying, "He has gone to the end, the last disciple of the Great Seer Who has noble disciples."[2]

25. Then when the first part of the night had passed away,[3] and the moon had eclipsed the light of the stars, and the groves were without a sound as if asleep, He Whose compassion was great instructed His disciples:—

26. "When I have gone to the Beyond, you should treat the Prātimokṣa as your spiritual director (*ācārya*), as your lamp, as your treasure. That is your teacher, under whose dominion you should be, and you should repeat it just as you did in My lifetime.

27. In order to purify your bodily and vocal actions give up all worldly concerns (*vyavahāra*), and, as from grasping a fire, refrain from accepting lands, living beings, grain, treasure and the rest.

---

[1] Two syllables missing in *c*; "like rain putting out a little fire," C.

[2] Two syllables each missing in *b* and *c*.

[3] Two syllables missing in *a*.

28. The proper means of livelihood is to abstain from the cutting and felling of what grows on the earth, from digging and ploughing the surface of the ground, and from medicine and astrology.

29. There is neither moderation nor contentment nor life in resorting to the knowledge of go-betweens, in the practice of charms and philtres, in not being open and candid, or in the attainments not forbidden by the Law.[1]

30. In this way the Prātimokṣa is the summary of the discipline (*śīla*), the root of liberation;[2] from it arise the concentrated meditations, all forms of knowledge and the final goals.

31. For this reason he has the Law, in whom is found pure inviolable discipline, neither rent nor destroyed; and without it all these (advantages) are absent, for discipline is the support of good qualities.

32. When discipline abides undestroyed and purified, there is no activity in the spheres of the senses; for, just as cattle are kept from the crops by a stick, so the six senses should be guarded (*saṃvṛta*) with firmness.

33. But the other man who lets the horses of his senses loose among the objects of sense is carried away and obtains no satisfaction (?)[3] from them. Like one carried out of the road (*kumārga*) by runaway horses, he incurs disaster for their sake.

34. Some men in this world suffer bitterly by falling into the hands of great enemies, but those, who from delusion fall into the power of the objects of sense, become subject to suffering, whether they will or no (*avaśa*), in their future lives as well as in this.

35. Therefore recourse should no more be had to the senses than to evil (*viṣama*) enemy kings; for after taking one's pleasure of the senses in this world, one sees in the world the executioner of the senses.

---

[1] C does not explain the exact scope of the last phrase, which perhaps covers the improper use of magic powers &c.

[2] Two syllables missing in *b*.

[3] Conjectural; T has *de-tsam-ñid*, *etāvad eva* or *iyattā*, which must be corrupt, perhaps for *re-tsam ñid*. C omits the phrase.

36. One should not fear tigers or snakes or blazing fires or enemies in the world so much as one's own restless mind, which sees the honey but overlooks the danger (*śaṅkā*).[1]

37. The mind wanders in all directions as it wills, like a mad elephant unrestrained by the iron ankus or like a monkey (*śākhāmṛga*) gambolling in the trees; no occasion should be given to it for restlessness.

38. When the mind is a law unto itself, there is no quietude, but when it comes to a stand, the task is done. Therefore strive with all your might that these minds of yours may desist from restlessness.

39. Observe exact measure in eating, as you would for doses of physic, and do not feel repulsion or desire towards it, only taking so much as is necessary for satisfying hunger and for maintaining the body.

40. As in the garden the bees do not destroy the flowers in sipping their juice, so you should practise alms-begging at the proper time without ruining other believers.

41. The rule that a load must always be put on correctly applies equally to an ox and to an alms-giver. The load falls off from being wrongly attached in this world, and the giver is in the same case as the ox.[2]

42. Pass the entire day and also the first and last watches of the night in the practice of yoga, and lie down in the middle watch, full of awareness so that the time of sleep does not bring on calamity.

43. For when the world here is being burnt up by the fire of Time, is it proper to sleep for the whole night? When the sins, which strike down like enemies, abide in the heart, who would go to sleep?

44. Therefore you should sleep, after exorcizing with knowledge and the repetition of sacred texts the snakes of the sins which reside

[1] So C; T is corrupt and I read *yaṅ-ba* (*Gaṇḍīstotra*, 20) for *yaṅ-dag*, the reference being to the precipice (*S.*, xi. 29).

[2] So apparently T, but one would expect, as C suggests, the simile of an ox falling under too heavy a load.

in the heart, as one does black snakes in a house by magic and charms; besides it is a question of self-respect (*hrī*).

45. Self-respect is an ornament and the best clothing, the ankus for those who have strayed from the path. Such being the case, you should act with self-respect; for to be devoid of self-respect is to be devoid of the virtues.

46. A man is (honoured)[1] to the extent to which he has self-respect, and he, who is lacking in self-respect and who is devoid of discrimination between what is and what is not his real good, is on a level with the brute beasts.

47. Even should anyone cut off your arms and limbs with a sword, you should not cherish sinful thoughts about him or speak unforgiving (*aśānta*?) words; for such action is an obstruction to you alone.

48. There are no austerities equal to forbearance, and he who has forbearance has strength and fortitude, whereas those who cannot tolerate harsh treatment from others do not follow the way of those who lay down the Law, nor are they saved.

49. Do not allow the slightest opening to anger, which ruins the Law and destroys fame, and which is the enemy of beauty and a fire to the heart; there is no enemy to the virtues like unto it.

50. While anger is contrary to the profession of religion (*pravrajyā*), like the fire of lightning to cold water, it is not contrary to the life of the householder; for the latter are full of passion and have taken no vows about it.

51. If pride arises in your heart, it must be controverted by touching your head shorn of its beautiful locks, by looking on your dyed clothes and your begging bowl, and by reflecting on the conduct and occupations (*karmānta*) of others.

52. If worldly men who are proud[2] (strive) to overcome pride, how much more should those do so, whose heads are shaven, who

---

[1] Two syllables missing in *b*; meaning supplied from C.

[2] Two syllables each missing in *a* and *b*.

have directed themselves to salvation, and who eat the bread of mendicancy and have proved themselves.

53. Since deceitfulness and the practice of the Law are incompatible, do not resort to crooked ways. Deceitfulness and false pretences (*māyā*) are for the sake of cheating, but for those who are given to the Law there is no such thing as cheating.

54. The suffering which comes to him whose desires are great does not come to him whose desires are small.[1] Therefore smallness of desire (*alpecchatā*) should be practised, and especially so by those who seek for the perfection of the virtues.

55. He who does not fear the rich at all is not afraid of the sight of stingy people;[2] for he obtains salvation, whose desires are small[3] and who is not cast down on hearing that there is nothing for him.

56. If you desire salvation, practise contentment; with contentment there is bliss here and it is the Law. The contented sleep peacefully even on the ground, the discontented are burnt up even in Paradise.

57. The discontented man, however rich, is always poor, and the contented man, however poor, is always rich. The discontented man, seeking the beloved objects of sense, creates suffering for himself by toiling to obtain satiety.

58. Those who desire to obtain the highest bliss of peace should not give themselves up to the pleasures in such degree. For even Indra and the other gods envy the man in the world who is solely devoted to tranquillity.

59. Attachment is the roosting-tree (*vāsavṛkṣa*) of suffering; therefore give up attachment, whether to relations or to strangers. He who has many attachments in the world is stuck fast in suffering, like a decrepit elephant in the mud.

---

[1] The exact construction of T is uncertain, but the general sense is guaranteed by C.

[2] Uncertain; there may be a corruption in T, and C treats the hemistich as referring to the giver.

[3] One syllable missing in *d* (add *ñid* after *ḥdod*), and read *yin* for *min* at the end.

60. A stream, whose waters ever flow, however softly, in time wears away the surface of the rock. Energy finds nothing impossible of attainment. Therefore be strenuous and do not put down your loads.

61. The man who stops repeatedly in drilling with fire-sticks finds it hard to get fire from wood, but by the application of energy it comes easily. Therefore where there is diligence, the task is accomplished.

62. When awareness (*smṛti*) is present, the faults do not enter into activity; there is no friend or protector equal to awareness, and if awareness is lost, all certainly is lost. Therefore do not lose hold of awareness directed towards the body.

63. The firm in mind, putting on the armour of awareness towards the body, conduct themselves in the battlefield of the objects of sense like heroes, who gird on their armour and plunge fearlessly into the ranks of their foes.

64. Therefore, keeping your feelings level and restraining your minds, know the origin and passing away of the world and practise concentration. For no mental ills touch him who has obtained concentration of mind.

65. Just as men diligently make embankments[1] for holding up water that is overflowing, so concentration is declared to be like the embankment for bringing the water of knowledge to a stand.[2]

66. The wise man (*prājña*), who abides giving away his possessions and entirely devoted to this Law in his heart, is saved; how much more then should the mendicant, who has no home, be saved?

67. Mystic wisdom is the boat on the great ocean of old age and death, a lamp, as it were, in the darkness of delusion, the medicine that smites all illnesses, the sharp axe that cuts down the trees of the sins.

68. Therefore practise learning, knowledge and meditation (*bhāvanā*) for the increase of mystic wisdom; for he who has the

[1] Lit., "ditches and trenches."

[2] Should not "knowledge" be "thoughts"? C apparently had this verse after 67, substituting *prajñā* for *samādhi*.

eye that is of the nature of mystic wisdom, though without ocular vision, has indeed sight.

69. Although a man has left his home, yet, if he is engaged in the varied activities[1] of the mind, he is not saved; those who desire to obtain the supreme tranquillity should know this and become free from all activities.

70. Therefore adhere to heedfulness (*apramāda*) as to a guru, and avoid heedlesness as an enemy. By heedfulness Indra obtained sovereignty, by heedlessness the arrogant Asuras came to destruction.

71. I have done all that should be done by a compassionate sympathetic Master, Who aims at others' good; do you apply yourselves (*praṇidha?*) and bring your minds to tranquillity.

72. Then, wherever you may be, on the mountains or in empty dwellings or in the forest, ever be strenuous in religious practice (*prayoga*) and do not give way to remorse (*paścātparitāpa*).

73. It is for the physician, after full consideration of their constitutions, to explain the proper medicines to his patients, but it is the sick man, not the physician, who is responsible for attending to their administration at the proper time.

74. When the guide has pointed out the magnificent straight level road which is free from danger, and those who hear him do not proceed along it but go to destruction, there is no debt in the way of instruction still due from the guide.

75. Whoever of you has any desire about My teaching of the Four Truths, suffering and the rest, let him confidently speak out to Me at once and cut off doubt (*ativimarśa?*)."

76. When the Great Seer thus spoke aloud, they were free from doubt and said nothing. The saintly (*kṛtin*) Aniruddha, penetrating their minds with his mind, then uttered these words:—

77. "Though the wind cease from movement, the sun become cold and the moon hot, yet it is not possible to prove the four steps (of the Truths) to be false in the world.

---

[1] *spros-pa.*

78. What is declared to be suffering is not pleasure; there is no other producer of suffering than that which is its cause; liberation inevitably comes from suppression of the cause, and the path thereto is certainly the means.

79. Therefore, O Great-souled One, the disciples have no doubt about the Four Truths; but those who have not accomplished their object suffer, thinking that the Teacher is about to pass away.

80. Even he in this assembly, who from the newness of his vows had not yet seen the goal, sees it to-day in its entirety, as by a flash of lightning, through this Your sermon.

81. But even those, for whom there is nothing remaining to be done and who have crossed to the further shore of the ocean of existence, are anxious in heart on hearing that the perfect (*svalaṃkṛta?*) Lord is about to pass away."

82. At these words of the noble (*ārya*) Aniruddha, the Buddha, though He knew the matter, again took cognizance of it and addressed them affectionately, in order to strengthen the minds of the faithful:—

83. "Since a being may last for an aeon and yet must come to destruction, there is certainly no such thing as mutual union. Having completed the task both for Myself and for others, there is no gain in My further existence.

84. All those in the heavens and on earth, who were to be converted by Me, have been saved and set in the stream. Hereafter this My Law shall abide among men through the successive generations of mendicants.[1]

85. Therefore recognize the true being of the world and be not anxious; for separation must be. Knowing the world to be of this nature,[2] so strive that it may be thus no more.

86. When the darkness has been illuminated with the lamp of knowledge and the spheres of existence have been seen to be without

---

[1] Or "mendicants" may be in the vocative.

[2] Two syllables missing in *c*; add *rnam-par* before * śes-nas*.

substance, contentment ensues at the suppression of the life-force (*āyuḥ*), as at the cure of an illness.[1]

87. Who is not pleased at the cessation of life, as at the destruction of calamity-causing enemies, when the stream of the ocean of existence called the body, which is to be abandoned with the opposites (*dvandva*), is cut off?

88. Everything, whether moving or stationary, passes away; therefore take ye good heed. The time for My entering Nirvāṇa has arrived. Do not lament; these are My last words."

89. Then the Best of those who know the trances entered the first trance at that moment, and emerging therefrom went on to the second, and so in due order He entered all of them without omitting any (*avikala?*).

90. Thereon having passed through all the trances, the group of nine attainments (*samāpatti*), in the upward order, the Great Seer following the reverse order returned to the first trance again.

91. Emerging therefrom also, He rose in due order again to the fourth trance, and emerging from the practice of the fourth trance, He passed to realization of the eternal peace.

92. Thereon, as the Sage entered Nirvāṇa, the earth quivered like a ship struck by a squall,[2] and firebrands also fell from the sky, as if cast(?)[3] by the elephants of the quarters.

93. A fire, without fuel or smoke and unfanned by the wind, arose burning the quarters, like a forest fire arising in the sky to burn the heavenly garden of Citraratha.

94. Fearsome thunderbolts fell, vomiting fire with hundreds of sparks, as if Indra[4] was hurling them in his wrath, in order to overcome the Asuras in battle.

---

[1] T has no pronouns in this verse; C renders, "I have illumined &c., you should all rejoice etc."

[2] T read *varṣāhatā gaur iva*, evidently for *vātāhatā naur iva*.

[3] *spyad-pa*, I.O., *sbyaṅ-ba*, P; corrupt, perhaps for *spaṅ-ba* or *ḥphyaṅ-ba*.

[4] *khro-ba brgya-bas*; for *mchod-sbyin brgya-bas*, Śatakratu?

95. The winds blew violently, splintering the creepers and laden with dust, as if the peaks of the earth-bearing mountains had fallen when struck by raging tempests.[1]

96. The moon's light waned, and it shone with feeble colourless beams, like a royal goose, when it is covered with muddy water and its body is surrounded by young reeds.

97. Though the sky was cloudless and the moon was up, unholy darkness spread over the quarters, and at that moment the rivers ran with boiling water as if[2] overcome by grief.

98. Then the *śāla* trees that grew near by bent down and showered beautiful flowers, growing out of due season, on to the Buddha's body to rest on the golden column(?)[3] of His form.

99. In the sky the five-headed Nāgas stood motionless, gazing on the Sage with devotion, their eyes reddened with grief, their hoods closed and their bodies kept in restraint.

*100. In the affliction of their minds[4] they gave vent to hot sighs, but, reflecting that the world is impermanent by nature, they refrained from grief and despised it.

101. In the divine abode the virtuous assembly of king Vaiśravaṇa, which was engaged in the practice of the Law of final beatitude, did not grieve or shed[5] tears by reason of their attachment to the Law.

102. The holy (*kṛtin*) Śuddhādhivāsa deities, though they held the Great Seer in the utmost reverence, were composed and felt no agitation of mind; for they despised the nature of the world.

103. The gods, who rejoice in the good Law, the Gandharva kings, the Nāga kings and the Yakṣas, stood in the sky, mourning and absorbed in uttermost grief as if confounded (*mahākula*).

---

[1] C treats the second half of the verse as a fact, not a simile.

[2] Reading *bzhin* for *zhiṅ*.

[3] *stegs-bu*, normally equivalent to something like *aṭṭāla* or *vitarda*.

[4] Two syllables missing in *a*.

[5] Reading *chud-par* for *chuṅ-bar*, and understanding as in *Gaṇḍīstotra*, 13, something like *kṣip*.

104. But the hosts of Māra, who had obtained his heart's desire, uttered loud laughs in their exultation, and showed their joy by gambols, hissing like snakes, dancing and the beating of tattoos on great drums, *mṛdaṅgas* and *paṭahas*.

105. Then on the Bull of seers passing to the Beyond, the world became like a mountain whose peak has been shattered by a thunderbolt, or a despondent elephant when his *must* has ceased, or a bull whose form is deprived of its hump.

106. From the loss of Him Who destroyed existence, the world became like the sky without the moon, or a pond whose lotuses have been withered by frost, or learning rendered futile by the absence of wealth.

CANTO XXVII

Eulogy of Nirvāṇa.

1. Then a certain mighty inhabitant of heaven, bowing his head a little from out of the palace (*vimāna*) of the . . .[1] god, looked on the Omniscient for a moment and spoke:—

2. "Alas! Since all states of being are impermanent and subject to the law of birth and the law of decay, suffering is the peculiar lot of those who are born. Thus peace comes only from the peace that leaves naught behind.

3. As water puts out fire, so the water of Time had to put out the Tathāgata's fire, whose flames are knowledge, whose smoke renown, and which has burnt up without residue the fuel of existence."

4. Then another seer, resembling the best of seers, and who, though abiding in Paradise, was not drawn to its enjoyments, gazed on the Seer, the Arhat Who had obtained tranquillity; and steadfast as the lord of mountains, he uttered these words:—

5. "There is nothing in the world that does not go to destruction, nothing too that has not gone, nothing that will not go, seeing that

[1] *daṅ-po stoṅ daṅ ldan-paḥi lha*, T; "thousand white palace," C.

the incomparable Master, Who had reached the highest knowledge and knew the supreme goal,[1] has gone to tranquillity.

6. The world of the living, whose eyes are inevitably blinded by delusion, is deprived of this Leader, Whose mystic wisdom was purified and Who possessed the supreme sight; and losing its senses, it abides in the evil path."

7. Then on the Sage's passing to peace Aniruddha, who was not obstructed (*viruddha*) by the world, in whom attachment (*anurodha*) was destroyed, and who had annihilated (*niruddha*) birth, saw the world to be deprived of its light,[1] and spoke thus with calmness of mind:—

8. "The wise man, who is exposed to the action of the factors (*saṃskāra*), should have no confidence at this time, when the great mountain of the Sage is struck by the fall of the thunderbolt of impermanence.

9. Alas! The world, which is without substance or self and which is subject to the law of destruction, is called the world of the living, the world in which even the unassailable Lion, the Great Sage, after destroying the elephants of the sins, Himself goes to destruction.

10. The world is ever active and involved in passion; whose hand then now will give the great security, seeing that sharing the general lot (*sādhāraṇataḥ*?) even the Tathāgata has fallen(?)[2] like a golden column?

11. The elephant, the Sage, pulled up this tree of the sins, which has six seeds, one sprout, one offering (*bali*),[3] six roots, five fruits, two boughs, three stems (?, *rāśi*) and one trunk; yet here He lies.

12. The Sage has gone to peace, after conquering all His foes like a world-monarch, without attachment like a peacock in the dry season, having completed His journey like a steed, freed from birth like fire (without fuel).

---

[1] Two syllables missing in c.

[2] *kun-nas chags-par-gyur*, corrupt, possibly reading *saṁsasañje* for *saṁsasāda*.

[3] "One water that is rained on it," C.

13. The Guru sent forth His teachings, like the satisfying streams which the lord of heaven, the wielder of the thunderbolt, sends forth, when his eye waxes,[1] and wandering over the earth like an ox afflicted by the glare, He pervaded the quarters with His renown; yet here He lies.

14. The Sun of men went out on His road, attended by the host of Vaiśravaṇa, the lord of wealth,[2] and full of fame and brilliancy, He streamed forth gold like a great river (*sindhu*); yet He has set.

15. To-day when the Sage has entered into peace, the world shines no more, like the quarters invested with banks (*hāra*) of fog, like the sun with its beams intercepted by masses of cloud, or like a fire without ghee, when the oblations are completed.

16. Being without crookedness (*granthi*), He took the (straight) road of truth; and being without ties (*granthi*), He obtained the Law of tranquillity. Now He has abandoned that abode of suffering known as the body, though able by His spiritual power (*ṛddhi*) to maintain its existence.

17. After overcoming ignorance as the sun dispels the darkness, after allaying passion as a shower lays the dust, the Sage has gone as . . .[3] went, never again to return to the revolving wheel of suffering.

18. He was born to destroy the suffering of birth, to Him the world resorted for the sake of tranquillity, He shone with glorious brilliancy, and He illuminated with acute (*viśiṣṭa*) intelligence.[4]

19. He sent the people towards the final good, He overspread the earth with His noble virtues, His dear shining fame waxed, and even when dwelling in the palace, He waxed in renown.[5]

---

[1] Meaning? Something like *netravṛddhau*. C apparently had an entirely different verse here.

[2] A reference to v. 85.

[3] *thub-pa skar-rgyal*, which literally would be Puṣyamuni or Tiṣyamuni.

[4] From here to verse 27, the verses are relative clauses; the relatives are omitted in the translation. The passage possibly illustrated the different uses of verbs, and is hard to understand.

[5] I do not understand the exact point of the last two lines.

20. In the extent of His learning[1] He was not downcast at blame, He spoke with pity to men who were in distress, He rejected wrong food and did not consume it, and on meeting with good food He felt no enjoyment.[2]

21. Keeping the restless senses in peace, He rightly did not abide in the objects of sense by reason of the strength of His faculties, and, obtaining the good path unobtained by others, He tasted renunciation (*naiṣkramya*?), He Who knew the tastes.

22. He gave what had never been given before (by man),[3] and His gifts were never prompted by desire for reward; He abandoned sovereignty with mind unmoved(?) and attracted the minds of the good with His virtues.

23. He guarded His restless eye with firmness and was accustomed to guard His mind with firm conduct. He guarded and increased the final good, and He felt no desire for any phenomenon (*dharma*) that arose.

24. He firmly abandoned evil deeds as being evil (*aśubhataḥ*?) and rid Himself of the enemies, the faults, by the highest good. He entirely extirpated the vices by His intelligence, yet He has succumbed to ignoble[4] impermanence.

25. He rightly followed the Law[5] and joyfully grasped the best resolutions; yet He, the Lord Who had the treasures of knowledge, is dead (*gatāsu*), like a fire the treasure of whose fuel (*sāra*) is consumed.

---

[1] Reading *mkhyen-zhiṅ* with P for I.O.'s *mkhyen-zhes*.

[2] The last two lines evidently contain an antithesis which I cannot solve; the verb in each is *gsol* and the meaning may be that he did not turn away from bad food or run after good food. C seems to render, "The four profits (for 'foods,' *āhāra*, here?) did not cause Him elation or the four decays grief," but may be referring to the eight *lokadharmas*, one of which, "blame," is mentioned in the first line.

[3] Two syllables missing in *a*; supplied from C.

[4] It is doubtful if this word agrees with "impermanence"; and T may be corrupt, as C suggests something like "He, the good Physician" in its place.

[5] Two syllables missing in *a*, and I follow the lines indicated by C. T, as it stands, means, "Whom the Law rightly followed."

26. The Guru is lying here, He Who excellently subdued the group of five with regard to the eight, Who saw the three, Who brought the triple conduct to an end, Who had the triple sight, Who guarded the one, Who obtained the one, Who perpended the one, Who abandoned the seven weighty ones (*gurūṇi*?).

27. He illumined the road for the sake of quietude and graciously caused good men to believe, He cut down the . . .[1] trees of the sins and delivered the faithful from the spheres of existence.

28. With the nectar of His words He fully satisfied the world, and subdued anger by His forbearance. He made the assembly of His disciples to delight in the highest good, and introduced those who sought the highest good to subtle investigations.

29. He engendered the seed of the Law in those who were good, and brought them to the Noble Path, whose essence is the cause; though He did not teach outsiders (*anārya*) by the supermundane (*lokottara*) way, He did not set them in any path other than that of the good Law.

30. In Kāśi He turned the Wheel of the Law and by His wisdom brought content to the world; He caused those who were to be converted to practise the way of the Law, and brought bliss to us for our good.

31. Others He caused to see the real truth that they had not yet seen, and He united the followers of the Law with the virtues. By refuting (*nigrah?*) the other systems and by argument He caused men to understand the meaning which is hard to grasp.

32. By teaching everything to be impermanent and without self and by denying the presence of the slightest happiness in the spheres of existence, He raised aloft the banner of His fame and overturned the lofty pillars of pride.

33. Censure never disturbed His mind, and in all matters He had no desire for worldly activities . . .[2]

---

[1] *rab-tu chags-pa*, perhaps *prasakta*; possibly it does not agree with "trees."

[2] Two lines missing; C is too brief to make the sense clear.

34. Himself crossing over, He caused the drowning to cross over too; Himself tranquillized, He brought tranquillity to those who were agitated; Himself liberated, He liberated those who were bound; Himself enlightened, He enlightened the delusion of others.

35. The Sage of sages, Who knew the right course (*nyāya*) and the wrong one, after favouring creation with right instruction, has passed away, as the Law passes away in that age of fear, when beings follow the wrong course and delight in so doing.

36. Overcoming the views[1] of the world, yet attracting the gaze of the world, He fared in His gait like a cloud full of rain, like the forest of the earth-bearing mountain, like an old man in his glory, like a young man in his brilliancy.

37. . . .,[2] He followed the path of supreme quietude, and the world, which, full of faith, saw Him obtain quietude, is to-day like a loving man without his relative (or, father).

38. Even Māra, accompanied by his hosts and raging mightily to destroy Him, was no match for the Sage; yet to-day Māra, raging mightily to destroy Him, has been able by alliance with Death (*māra*) to lay Him low.

39. All beings, for whom the dangers of the cycle of existence are still unexhausted, are assembled together with the gods and are overwhelmed with suffering; for thus they have not obtained the excellent passage beyond grief.[3]

40. Illuminating all beings He saw the world as though reflected in a mirror, and His divine hearing perceived all sounds, far and near, even up to the heavens.

41. He mounted to the starry mansions in the sky, He penetrated the earth too without obstruction, He walked on the water also without sinking and produced many transformations with His body.

---

[1] With the secondary sense of "dazzling the eyes."

[2] *dbaṅ-phyug dam-pa gaṅ-la ltuṅ-bas me reg ciṅ*, T, which is untranslateable in the context and apparently corrupt, as C has, "After destroying the heterodox views, He obtained the self-dependent (or, Īśvara) path."

[3] Perhaps a double sense, (1) they grieve, (2) they are not saved.

42. He remembered too His many births, like a traveller the various stopping-places on the road, and with His mind He understood the various mental movements of others, which are beyond the sphere of sensory perception.

43. He behaved alike to everyone and was omniscient, He cut off all the infections and completed all the task, through knowledge He abandoned all the sins and obtained the perfect knowledge (*jñānatattva*), yet here He lies.[1]

44. He converted those men whose minds were active (*paṭu*), and gradually stimulated torpid minds to activity. He made them abandon vice by understanding (*vidyā*) of the Law.[2] Who will now teach the Law for deathlessness?

45. Who will give the offering (*bali*) of the Law for the sake of tranquillity to the world, which is harassed and without hope?[3] Who, after completing his own task, will be so compassionate as to cut through the net of sin for others?

46. Who will declare the good knowledge for the tranquillity of the world, which is absorbed (*parāyaṇa*?) in the ocean of the cycle of existence? Who will declare the good knowledge for the happiness of the world, which is absorbed in ignorance (*ajñāna*)?

47. The world without Him Who knew the world is like the day-maker without his light, or a great river deprived of its current, or a king who has lost his sovereignty.

48. The world, deprived of the Best of men, exists and yet is not, like learning (*vidyā*[4]) without intelligence, like investigation without discrimination,[5] like a king without majesty, like the Law without forbearance.

---

[1] Verses 40—42 describe the five *abhijñās*, and this verse the special sixth one, the *āsravakṣayajñāna*.

[2] Reading *chos-kyi rigs-las* for *rigs-las chos-kyi*.

[3] Reading *sred* for *steṅ*, as suggested by C.

[4] C seems to have read *vaidya*.

[5] Conjectural; following the indications of C, I read *dben-pas dpyad-pa* for *bde-bas dbyaṅs-pa*.

49. The world, on losing the Blessed One, is like a chariot abandoned by the charioteer, or a boat by the steersman, or an army by the general, or a caravan by the leader, or a sick man by the physician.

50. To-day the affliction of those who desire salvation is like a cloudless sky in autumn without the moon, like the air when there is no breeze, like the suffering of those who would live (but are dying)."

51. Thus though he was an Arhat who had completed the good task, he spoke much about the evils of existence and the virtues of the Master; for he acted out of gratitude to the Guru.

52. Then those who had not put away passion shed tears, and the company of mendicants, losing their steadfastness of mind, gave way to grief; but those who had completed the cycle reflected that it is the nature of the world to pass away and did not depart from self-control.

53. Then in due course the Mallas, hearing the news, came streaming forth quickly under the stress of calamity, and, like cranes overwhelmed by the might of a hawk, cried in their affliction, "Alas! The Saviour!"

54. Because of the great darkness of their minds, when they saw the Sage lying there like the sun without its light, they wept and uttered loud lamentations in their devotion, like cattle when a lion has struck down the herd-bull.

55. Among those whose eyes were overcome by tears and who were mourning according to their faith and disposition, when the Guru of the Law passed to peace, there was a certain excellent majestic man, who delighted in the Law; he then spoke these words:—

56. "He, Who woke up the world of the living when it was asleep, now lies on His last bed. This Banner, incarnating the Law, has fallen, like Indra's banner when the feast is over.

57. The Sun of the Tathāgata, with the brilliancy of Enlightenment, the heat of energy, and the thousand rays of knowledge,

dispelled the darkness of ignorance; now at Its setting It has again brought darkness over the world.

58. Inexorably now the Eye of the world is closed, Which saw the past, the present and the future; inexorably the Embankment has been breached, Which saved us from the rolling billows of the great ocean of suffering."

59. Thus some wailed piteously there, others brooded, bowed down like chariot-horses; some uttered cries, others flung themselves on the ground. Each man behaved in accordance with his nature (*sattva*).

60. Then in due course the weeping Mallas, with arms like the trunks of mighty elephants, placed the Seer on an unused priceless bier of ivory inlaid with gold.

61. Then with ceremonial that befitted the occasion they did Him reverence with entrancing garlands of many kinds and with the most excellent perfumes, and then with affection and devotion they all took hold of the bier.

62. Then tender-bodied maidens, with tinkling anklets and copper-stained hands, held over it a priceless canopy, like a cloud white with flashes of lightning.

63. Similarly some of the men held up umbrellas with white garlands, while others waved white yaks' tails set in gold.

64. Then the Mallas, with eyes reddened like bulls, slowly bore the bier, while musical instruments (*tūrya*), pleasant to the ear, sounded in the sky like clouds in the rains.

65. Divine flowers, lotuses and every kind of bloom, fell from the sky as though shed by the trees of the garden of Citraratha(?), when shaken by the lordly elephants of the quarters.

*66. The great elephants, born of Indra's elephant, cast down lotuses with jewelled interiors and *mandārava* flowers which scattered drops of water and adhered in falling.[1]

*67. Then the Gandharva queens, whose beautiful bodies were born for the time of pleasure, removed the juice of red sandalwood

[1] Last three words doubtful; *ḥbab bcas chags-pa-rnams.*

and threw down white clothes which had been perfected without effort.

68. Holding fluttering pennons aloft and scattering all manner of garlands about,[1] they drew the bier (*śivikā*) for the sake of good fortune (*śivāya*) along the sacred (*śiva*) road to the accompaniment of music.

69. The Mallas, full of devotion, bore it along, doing obeisance hundreds of times because of the Sage's spiritual power and bewailing His decease; and so they carried it through the middle of the city.

70. Proceeding outside through the Nāga gate, they crossed the river called Hiraṇyavatī, and at the foot of the caitya known as Mukuṭa they raised a pyre (corresponding to)[2] His fame.

71. Then they heaped on the pyre sweet-scented barks and leaves, aloewood, sandalwood and cassia (*elagaja*) and placed the Sage's body thereon, sighing with grief all the while like snakes, and with unsteady eyes.

72. Then although they applied a lighted lamp three times to it, the Great Sage's pyre would not take fire at that moment, like the sovereignty of a king of cowardly (*klība*) nature, whose never-missing bow is in disorder (*vyākula?*).[3]

73. Kāśyapa was coming along the road, meditating with purified mind, and it was by the power of his wish to see the holy remains of the dead Holy One that the fire did not burn.

74. Then at that moment the disciple came up quickly in order to see the Guru, and when he had done obeisance to the Best of sages, the fire immediately blazed up of itself.

75. The fire burnt up the skin, flesh, hair and limbs of the Sage's body, which the sins had not burnt, but, despite the quantity of ghee and fuel and despite the wind, it was unable to consume the bones.

---

[1] Two syllables missing in *b*.

[2] Two syllables missing in *d*; sense supplied conjecturally.

[3] Last clause uncertain; *bab-med ldan-pa gzhu ni rnam-par ḥkhrugs-pa-yis* (read *yi*); possibly *viklava*, "frightened despite his never-failing bow."

76. Then in due time they purified the bones of the deceased Saint (*mahātman*) with the finest water, and, placing them in golden pitchers[1] in the city of the Mallas, they chanted hymns of praise:—

77. "The jars hold the great relics, full of virtue, like the jewelled ore (*dhātu*) of a great mountain, and the relics (*dhātu*) are unharmed by fire, just as the sphere (*dhātu*) of the chief of the gods (Brahmā) in heaven (is unharmed by the fire at the end of the aeon).

78. These bones, informed (*paribhāvita?*) with universal benevolence (*maitrī*), and not liable to burning by the fire of passion, are preserved under the influence of devotion to them (or, to Him), and, even though cold, still warm our hearts.

79. The bones of Him Who overcame desire and was without peer in the world, cannot, by reason of His spiritual power, be borne even by Viṣṇu's Garuḍa; yet they are borne by us of the human race.

80. Alas! The law of the world has inexorable might, and its power has prevailed even against Him Who had power over the Law, and so these bodily remains of Him, Whose fame overspread the whole of creation, are placed in these jars.

81. His brilliancy was as the brilliancy of another sun, and He illuminated the earth therewith. His body had the hue of gold, yet the fire has left only the bones remaining.

82. The Seer shattered the vast mountains of the sins, and, when suffering came on Him, He did not lose His steadfastness; He suppressed all suffering, yet His body was consumed by the fire.

83. The Mallas are wont to cause tears to their enemies in battle, to wipe away the tears of those who take refuge with them, and to refrain from shedding tears even over a loved one, yet now they mourn,[2] shedding tears on the road."

84. Thus they lamented, despite their pride and strength of arm, and entered the city as though it were a wilderness, and after the relics had been adored by the inhabitants in the streets, they made a pavilion glorious for their worship.

[1] Plural; one would expect the singular.

[2] "Return," C, suggesting *bzlog* for *zlos* in T.

CANTO XXVIII

The Division of the Relics.

1. For some days they worshipped the relics in due form with excellent ceremonies; then there came for them to the town one after another (*krameṇa*) ambassadors from seven neighbouring kings.

2. Then at that time, after hearing them in due course, the Mallas, in their pride and by reason of their devotion to the relics, made up their minds not to surrender them, but preferred to fight instead.

3. Then on learning of their answer, the seven kings, like the seven winds, came up with great violence against the city called after Kuśa, with forces like the current of the Ganges in flood.

4. Then at the sound of the horses of those kings the townsfolk hurriedly entered the town from the jungle with terror-stricken faces . . .[1]

5. Then the kings invested the town, tethering their lordly elephants in the foremost groves, and, arrayed in the style that accorded (*anukūla*) with their lineage,[2] they acted in hostile fashion (*pratikūla*) to the excellent Mallas.

6. Then that town descended into affliction, like a woman who meets with grief, flinging up the arms of its roofs[3] and closing the eyes of its gates, with the beautiful long eyelashes of yaks' tails.

7. With the seven kings, united in intent (*ekakārya*), shining in their majesty and flashing with their impetuousness, the earth became as fearsome as the sky, when the seven planets shine together at the same time.

---

[1] I do not understand the third line, *ḫkhros-pa-las ni mgo-bo-rnams la bzuṅ-ba bzhin* (simile or present participle); C gives no help. Literally, "as if holding their heads from anger."

[2] Uncertain. The last words *rnams-la gcas-so* are unintelligible; perhaps it should be *la-sogs-rnams-so*.

[3] Presuming *khyogs* to stand for *thog*.

8. Then the nostrils of the womenfolk even were assailed by the odour of elephants in rut, their eyes by the dust raised by the elephants' trunks, and their ears by the clamour of horses, elephants and drums.

9. Then in all directions there was fighting at the siege, with the gates half invested and surrounded by elephants and troops of horses, and with the preparation of darts and of blazing liquids in the throwing machines.[1]

10. Then the citizens abandoned[2] embarrassment out of fear and courage and collected on the ramparts, with lances, swords and arrows, glaring like hawks on their enemies.

11. Some shouted out in their excitement, so others collecting together blew conchshells. Some flung themselves about violently, similarly others brandished sharp swords.

12. Then the wives of the warriors, seeing the Mallas about to fight for victory and roaring out their names like wrestlers (*malla*), prepared at the same time their minds, medicines, and rewards (for the warriors).

13. The womenfolk of the warriors there, all trembling, bound on the armour of their sons who wished to go in the forefront of battle, and they performed magic rites for their safety (*śāntividyā?*), while their faces were despondent and their tears unrestrained.

14. Others, with downcast faces like hinds, in going to their husbands clung to the bow he wanted, and as they looked on the hero whose face was towards the battle, (their steps)[3] were checked and they neither went forward nor stood still.

15. When the kings saw the Mallas thus arrayed and coming forth to fight, like snakes which have been confined in a jar, they made up their minds to fight.

[1] The last part is conjectural; I read *sgyogs*, any kind of machine for throwing projectiles, for *skyogs*, and, as suggested by C, *khu-ba ḫbar-ba* for *khu-ba ḫbab-pa*, and I understand *mdun-ṅu-bdar* as the same as *mduṅ-dar*.

[2] Reading *gtad-pa* for *glaṅ-ba*; I understand *paurāś tataḥ śaktiśarāsihastās trāsena śauryeṇa ca muktalajjāḥ*.

[3] Two syllables missing; meaning completed conjecturally.

16. The Brahman, Droṇa, saw the chariots, elephants, cavalry and footsoldiers all excited and fully intent on fighting, and out of his learning and lovingkindness he uttered these words:—

17. "You are able on the battlefield to overcome with your arrows the life and fury of your foes, but you cannot do so easily to those who dwell apart in forts, how much less then when your adversaries are all of one mind (*ekakārya*)?

18. Or if you conquer your enemies by investment, is it right (*dharma*) with determined minds to extirpate them and to besiege and injure the innocent townsfolk?

19. Just as when black snakes, entering a hole, meet together on the way and bite each other,[1] either there will be no complete (*ekānta*) victory from the siege, or else the besieged will obtain the victory.

20. For even men of little worth, taking fire on hearing the news of the siege in the town, will come to great worth, like a small fire heaped high with combustibles.

21. Religious men (*dharmātman*), though besieged in a town, repulsed by their austerities those who came with intent to kill them, and despite their withered arms they conquered Karandhama[2] in the city of Kuśa by the strength of religion.

22. Those kings, who acquired the whole earth, whether for fame or for obtaining territory (or, the objects of sense), had to leave it and returned to dust, as oxen, after drinking water from the pool, have to return to the pasture ground.

23. Therefore seeing rightly what religion and profit (*artha*) require, you should strive by peaceful means (*sāman*); for those who are conquered by arrows may again blaze (into enmity), but those who are conquered by peaceful means never change in feeling.

---

[1] Taking *dus-su* (*kāle*) to be a corruption for a word meaning "mutually."

[2] I cannot pick up the allusion, which may be to Karandhama's son, Avīkṣit, or his grandson, Marutta.

24. All this is not within your competence, and your forces are not[1] able to meet the enemy's forces. You should practise forbearance in accordance with the teaching of that very Śākya Sage, Whom it is your intention to honour."

25. Thus, although they were kings, did that good man instruct them with decision and tell them of the real good, with all the plainspeaking and lovingkindness of a Brahman. Then they made reply:—

26. "These words of yours are timely and wise and spoken in friendly fashion for our good;[2] learn now what is the intention of the kings, (which proceeds) from delight in the Law and reliance on their strength.[3]

27. Men as a rule undertake affairs for the sake of passion, or out of anger, or for their power, or for death;[4] but we, inspired by reverence (*sābhimāna*), have taken up our bows simply in order to do honour to the Buddha.

28. Śiśupāla and the Cedis, in taking the sacrificial gifts (*dakṣiṇā*) for the sake of pride, strove with Kṛṣṇa; why should we not risk even our lives in order to perform our adoration to Him Who abandoned pride?

29. The Vṛṣṇi-Andhakas, kings who ruled the earth, came to blows for the sake of a maiden; why should we not risk even our lives to adore Him Who overcame passion?[5]

30. The very wrathful seer, the son of Bhṛgu, took up arms to exterminate the Kṣatriyas; why should we not risk even our lives to adore Him Who overcame wrath?

---

[1] T omits a syllable in *b*, which I supply with a negative; but the sense of the line is doubtful, as one would expect, as C has it, the statement that it is not proper to fight.

[2] Two syllables missing in *b*.

[3] C seems to take this last clause to Droṇa, not to the kings.

[4] *ḥchi-ba*; should it be *ḥtshe-ba* (*hiṃs*)?

[5] According to C, a similar verse is omitted here, taking the Kurus and Pāṇḍavas as an instance.

31. The Daitya, extremely ferocious though he was, went to destruction by embracing (*parigrah*) death in the shape (*abhidhāna*) of Sītā; why should not we risk even our lives to adore Him Who abandoned all possessions (*parigraha*)?

32. Similarly Eli and Paka, with enmity increasing between them, were destroyed, . . .;[1] why should we not risk even our lives to adore Him Who was free from delusion?

33. These and many other contests that arose in the world had their origin in the faults; why should we not fight, when we are bound by devotion to the Supreme Master and it is to our advantage (*sahita*)?

34. Such then is our purpose; do you go quickly as our envoy and strive with all your might (*sarvātmanā*) that this object may be accomplished without fighting.

35. Your words, spoken in accordance with religion, have checked us, though we are ready to fight and have sharp arrows, just as spells check snakes, which drink down the poison spreading within them."

36. The Brahman accepted the kings' instructions with the words, "Thus will I do," and entered the city; in due course he saw the Mallas, and after seeing them he addressed these words to them at the proper time:—

37. "These kings of men, with bows in their hands and with shining armour glorious as the sun,[2] are at the gates of this city of yours, ready to spring like lions licking their chops.

38. Having regard to the swords set in their scabbards and to their golden-backed bows, they are not afraid of the challenge to battle, but, remembering the Sage's Law, they are afraid of trespassing against the Law.

---

[1] *rgyal-rigs bye-ba-rnams*, T, which probably is corrupt for some reference to *moha*. The allusion is not traced; C has, "Ali and Paka (or, Baka), two demons in perpetual enmity, only by reason of *moha*, widely harmed all beings," meaning possibly Alāyuddha and Baka.

[2] Two syllables wanting in *b* (*ñi-ma ji-ltar* for *ñi-ltar*?).

39. 'You should respect,' they say, 'our intention in that we have come, not for territory or wealth, nor out of pride or enmity, but because of our devotion to the Sage.

40. The Sage was Guru to you and us alike; hence this trouble. Therefore the company of brethren have assembled and come here with the sole object of adoring the relics of the Guru.

41. Miserliness about wealth is not so great a sin as miserliness in the practice of the Law. It is a sin to decide to speak in miserly fashion, and sin is indeed the enemy of the Law.

42. If your decision is against giving, then come out from the fort and wait upon your guests. Those whose strength is in their gates, not in their arrows, are not born of a Kṣatriya family.'

43. This is the message addressed to you by the lords of men, and it manifests good feeling and courage. I have also considered the matter affectionately within myself, listen then to what I am about to say.

44. Quarrelling with others makes neither for happiness nor for the Law; do not bear ill-will, but follow the way of peace. For the Sage used to preach forbearance, by which the fire of devotion will ever increase.

45. Men betake themselves to contention for one of the two, wealth or passion, but for the man who has become saintly (*ārya*) for the sake of the Law, religious peace and enmity are said to exclude each other mutually.

46. It ill accords with your principles to do hurt, while worshipping the Compassionate One,[1] Who, Himself attaining peace, with benevolent mind preached mercy to all beings.

47. Therefore by the gift of the relics share (*saṃvibhaj?*) with them fame and the body of the Law. Thereby you will be at peace with them, and they too will gain the Law and fame.

48. We, as followers of the Law, should unite to the Law, by effort even, those who have fallen away from the Law. For those who unite others with the Law cause the Law to endure.

[1] Two syllables missing in *c*.

49. The supreme holy Seer said that the gift of the Law is the most excellent of all gifts; anyone may give wealth, but the giver of the Law is hard to find.[1]"

50. Then, when they heard from the Brahman, who was the peer of Droṇa in knowledge, the words of the Law, which are renowned and bring pleasure, they looked at each other much abashed and said to him:—

51. "Ah! Your resolution is that of a good friend and associated with the virtues, as befits a Brahman. We are like bad horses straying down the wrong road, and you have put us on the well-worn track.

52. We should certainly do as you have said, since it is proper to accept the advice of a compassionate friend. For those who neglect the words of a friendly man afterwards fall into suffering and grieve."

53. Then the Mallas with devotion and virtue (*guṇa*)[2] divided the relics of Him Who knew the universe (*lokadhātu*) into eight parts, and then keeping one part for themselves, they handed over the remaining seven to the others, one for each of them.

54. The lords of the earth too, thus honourably treated by the Mallas, returned joyfully to their own lands, their goal attained. Then with due ceremony they set up stūpas in their cities for the relics of the Seer.

55. Then Droṇa, wishing to erect a stūpa for the Sage in his own country, took the pitcher for his share, and the people named Pisala[3] also, filled with devotion, took the ashes that were left over.

56. Then at first there were eight stūpas, like white hills, which contained the relics. The Brahman's stūpa, holding the pitcher, was the ninth, and the one which housed the ashes became the tenth.

57. The kings with their subjects and the Brahmans with their children adored on earth these various stūpas of the Sage,

---

[1] So C, involving in T the amendment of *sbyor-bar* to *sbyin-par* in *c*, and of *rnam-par bsags-pa* (*vicita*?) to *rñed-par dkaḥ-ba* in *d*.

[2] But for *yon-tan-las bgos* read *yaṅ-dag rnam bgos* (*saṃvibhaj*)?

[3] The Pippalivanika Mauryas; therefore read Pippala? C has "the men of Kuśinagara."

which had waving flags and resembled the snowy peaks of Mount Kailāsa.

58. The various lords of men paid excellent reverence to the stūpas which held the relics of the Saviour (Jina) with the chanting of hymns(?)[1] and the finest perfumes and lovely garlands and the sound of music.

59. Then in course of time the five hundred Arhats assembled in the town marked by the five mountains, and on the side of the mountain collected the Sage's sermons in order properly to establish the Law again.

60. The disciples, deciding that it was Ānanda who had heard all the sections from the Great Seer, asked the Vaideha sage with the agreement of the assembly[2] (*saṃgha*) to repeat the doctrine (*pravacana*):

61. Then he sat down in the midst of them and repeated the sermons as they had been preached by the Best of speakers, saying "Thus I heard this," and explaining the place, the reference, the time and the person addressed.

62. Thereby in union with (*anubaddha*) the Arhats he established the scriptures (*śāstra*) of the Great Sage's Law, and it is by its full acquisition with effort that men have passed, are passing and will pass beyond sorrow.

63. In course of time king Aśoka was born, who was devoted to the faith; he caused grief to proud enemies and removed the grief of people in suffering, being pleasant to look on as an *aśoka* tree, laden with blossoms and fruit.

64. The noble glory of the Maurya race, he set to work for the good of his subjects to provide the whole earth with stūpas, and so he who had been called Caṇḍāśoka became Aśoka Dharmarāja.

---

[1] *phreṅ-ba mṅon sbyar-rnams*, lit. *mālābhiyogaiḥ*; the first part is presumably corrupt, as garlands are mentioned later on in the verse. C suggests something like the translation, for which compare Pali *abhiyoga*.

[2] This seems to imply a distinction between the 500 Arhats and the Saṃgha and to attribute the authority to the latter.

65. The Maurya took the relics of the Seer from the seven stūpas in which they had been deposited, and distributed them in due course in a single day over eighty thousand majestic stūpas, which shone with the brilliancy of autumn clouds.

66. The eighth of the original stūpas, situated in Rāmapura, was guarded at that time by faithful Nāgas, and the king therefore did not obtain the relics from it; but thereby his faith in them was much increased.

67. Therefore, although the king retained the sovereignty, which is fugitive, and though he continued to abide among the enjoyments (*phala*), which are the enemies of the mind, yet, without assuming the ochre-coloured robe, he purified his mind and obtained the first fruit.

68. Thereby whoever anywhere has revered, does revere or will revere the Sage, has obtained, does obtain or will obtain the very highest fruit which is enjoyed by the good.

69. The wise know[1] the virtues of the Buddha to be such that, given equal purity of mind, the same fruit will be won either by reverencing the Seer during His worldly existence or by doing obeisance to His relics after the Parinirvāṇa.

70. Therefore one should ever pay reverence to the lofty-minded compassionate Sage, the best Object of worship, the Knower[2] of the excellent Law, which is supreme, immutable, never-failing and profitable.

71. Why should it not be right in this world for wise religious men, who know what He did, to present a thank-offering to Him Who for others' good underwent the greatest toil in His compassion and in His supreme knowledge of the dispositions of men?

72. Seeing that on earth there is no danger like that of old age and death, and in heaven like that of the fall therefrom, what good man is to be so worshipped as He Who ever recognized these two dangers of the universe?

---

[1] Or, "Know, O wise men."

[2] Reading *mkhyen-pa-po* for *mkhyen-pa-ḥo* in *a*.

73. So long as birth exists, unhappiness is produced, and there is no bliss to compare with that of freedom from new existence; what good man therefore is to be so reverenced as He Who obtained this freedom and gave it to the world?

74. Thus this poem has been composed for the good and happiness of all people in accordance with the Sage's Scriptures, out of reverence for the Bull of sages, and not to display the qualities of learning or skill in poetry.

The work of the venerable mendicant and teacher, Aśvaghoṣa of Sāketa, the son of Suvarṇākṣī, the great poet, eloquent and of universal renown.

INDEX OF PROPER NAMES

I. Sanskrit.

N.B. The colon is used to separate the references to two persons of the same name, and the letter 'n.' to denote the occurrence of the name in the footnote to the verse in question. References are given to the rarer names only of the Buddha.

II. Tibetan-Sanskrit Equivalents.

N.B. Names transliterated in Tibetan are omitted, and minor errors in the xylographs have been corrected *sub silentio*.

skul-byed, Cunda.
skyes-bu-can, Māgandika (?).
kha-spu ldan-pa, Śūcīloma.
khyab-ḥjug, Viṣṇu, Kṛṣṇa.
khyu-ḥjigs (xxiii. 7), Indra (?).
mkhaḥ-ldiṅ, Garuḍa.
ḥkhyil-ba ḥdzin, Kuṇṭhadhāna.

gaṅ-ldan, Haimavata.
gaṅ-ba bzaṅ-po, Pūrṇabhadra.
Gayaḥi rtse-mo, Gayaśīrṣa.
gyad, Malla.
grags-pa, Yaśas.
grags ḥdzin-ma, Yaśodharā.
graṅs-can, Sāṃkhya.
gro-bzhin skyes, Śroṇa.
groṅ-khyer gtso, Nāgara (?).
groṅ gsum-pa, Tripura.
glaṅ-po, Vāraṇa.
glaṅ-po ldan-pa, Varaṇa.
dgaḥ-baḥi skyed-ma, Nandamātā.
dgaḥ-bo, Nanda.
dgaḥ-byed groṅ, Rāmapura.
dge-sogs, Puṣkalasādin (?).
dgra-can, Vairañjā.
mgon-med zas-sbyin, Anāthapiṇḍada.
ḥgro-mgyogs, Yayāti.
rgya-chen skyes-bu-can, Bhāradvāja (?).
rgyan-byed daṅ mtshuṅs, Alakāvatī.
rgyal poḥi khab, Rājagṛha.
rgyal-ba, Jina.
rgyal-byed, Jeta.
rgyal-byed tshal, Jetavana.
rgyun-śes, Atri.
sgur mchog, Kubjottarā.
sgra-ṅan, Kuru, Nahuṣa (?).
sgra-gcan ḥdzin, Rāhula.
brgya-byin, Vāsava.

ṅa-la nu, Māndhātṛ.
ṅan-spoṅ, Bhṛgu.
rṅo-ba, Pāṣāṇa.

cod-pan, Mukuṭa.
bcu-phyed rtse-mo, Pañcaśikha.
bcom-rlag, Mathurā.

chu-kluṅ, Nadī (Kāśyapa).
chu dbyibs, Varṣākāra.
chu srin klu, Kumbhīra.
mchog, Śreṣṭha, Uttara (?).
mchog-dbyaṅs, Ghoṣila.
ḥchar-ka, Udāyin.

ḥjigs-bcas, Sabhiya.
ḥjigs-byed, Bheṣaka.
ḥjigs-med, Abhaya.

ñe-dgaḥ-ba, Upananda.
ñe-bar ḥkhor, Upāli.
ñe-bar ḥoṅs (?), Upaga.
ñe-rgyal, Upatiṣya.
ñon-moṅs dul-ba, Kalmāṣadamya.
mñan-yod, Śrāvastī.

ti-se, Kailāsa.
gtum-po, Caṇḍa (?), Vṛṣṇi.
gtum-po mya-ṅan med-pa, Caṇḍāśoka.
rta-ljaṅ rta, Haryaśva.
rta thul, Aśvajit.
lteṅ-rgyas, Auruvilva.
brtan-ldan, Sthāṇumatī.

thub-pa skar-rgyal (xxvii. 17), ?
ḥthob-pa, Ayodhyā.

daṅ-po stoṅ daṅ ldan-pa (xxvii. 1), ?
dus-byed, Kālaka.
don kun grub-pa, Sarvārthasiddha.
drag-po, Cedi.
drag-poḥi las-can, Khura.
dri-za, Gandharva.
dregs-pa yaṅs, Ṭaṃkita (?).
bdud, Māra.
bde-dgaḥ (xxi. 19), ?
bde-bar pha-rol ḥgro, Śūrpāraka (Supāraga).

ADDENDA

xxi. 31. Apparently *ḫthob-pa* here stands for *mi-thub-pa* (Ayodhyā), and C should be understood as giving corruptly the names Ayodhyā and Sāketa.

xxi. 41 ff. The representation of this scene at Amaravati (Vogel, Buddhist Art in India, Ceylon and Java, pl. 17) is evidently based on these verses.

Ägyptische anatomische Namen.

Von

B. Ebbell, Stavanger.

In der ägyptischen Sprache finden sich eine Menge Bezeichnungen der verschiedenen Körperteile und Organe. Die Bedeutung der allermeisten dieser Wörter ist im Laufe der Zeit mit ziemlich großer Sicherheit festgestellt worden. Im folgenden werde ich versuchen, einzelne anatomische Ausdrücke klarzulegen, deren Bedeutung noch nicht nachgewiesen ist oder wo ich die allgemeine Übersetzung als fehlerhaft ansehe.

𓄣𓏤 = der Magen, Ventriculus.

In Erman-Grapows Wörterbuch der ägyptischen Sprache I, S. 59 ist 𓄣𓏤 übersetzt:

‚Das Herz

A. als Körperteil des Menschen und auch der Tiere

B. bildlich = Mittelpunkt, Zentrum; insbesondere in *ḥr-ib*

C. bildlich als Sitz des Denkens, Fühlens, Wollens usw.‘

Gegen die Punkte B und C läßt sich nichts einwenden; dagegen ist es sicherlich unrecht, *ib* als Bezeichnung für das Herz in anatomischem Sinne aufzufassen.

Erstens muß bemerkt werden, daß sich im Ägyptischen ein anderes Wort für Herz als anatomisches Organ findet, nämlich *ḥ3tj*, und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dieses Wort Herz in anatomischem Sinne entspricht; in Eb. 101 12 steht, daß *ḥ3tj* gegen die linke Brust schlägt, und in Eb. 99 1–5 wird beschrieben, wie von *ḥ3tj* Gefäße zu allen Gliedern führen und wie

man den Gang (*šmt*) des *ḥ3tj* oder sein Sprechen (*mdw*) an verschiedenen Stellen fühlen kann.

Aber *ḥ3tj* und *ỉb* können unmöglich Synonyme sein; an mehreren Stellen sind nämlich diese Wörter in einer Weise nebeneinander erwähnt, die deutlich zeigt, daß sie zwei verschiedene Organe bezeichnen. Im Totenbuche Naville, cap. 172, in einer Aufzählung der Körperteile, findet sich (L. 24) folgende Äußerung: ‚Dein *ỉb* ist alle Tage angenehm, dein *ḥ3tj* ist in Arbeit.' In ‚Zaubersprüche für Mutter und Kind' (Rs. 5 3) heißt es: ‚Dein *ỉb* ist Month, dein *ḥ3tj* ist Atum.' Schließlich kann auf Eb. 99 3 hingewiesen werden, wo ausgesprochen wird, daß *ḥ3tj* auf dem Platze des *ỉb* gefühlt werden kann; aber es würde eine widersinnige Tautologie sein zu sagen, daß das Herz auf dem Platze des Herzens gefühlt werden könne. Aus den hier zitierten Stellen geht deutlich hervor, daß *ḥ3tj* und *ỉb* zwei verschiedene Organe bezeichnen müssen.

Was mag denn aber *ỉb* sein? Zur Beantwortung dieser Frage erhalten wir eine Orientierung in Eb. 50 21 und in der Parallelstelle Hearst 4 4, wo es heißt: ‚Mittel zu veranlassen, daß *ỉb* Brot empfängt.' Hier kann *ỉb* unmöglich bildlich von Denken, Fühlen, Wollen u. dgl. gebraucht sein, sondern muß ein körperliches Organ bezeichnen. Die Frage wird also lauten: Welcher Körperteil ist es, der das Brot empfängt? Man muß hier selbstredend an den Magen denken; die Speiseröhre oder andere Teile des Intestinaltraktus können kaum in Betracht kommen. Die hier zitierte Stelle spricht deshalb unbedingt dafür, daß *ỉb* den Magen (Ventriculus) bedeuten muß, und es gibt verschiedene andere Umstände, die in dieselbe Richtung zeigen.

So wird 𓅓𓄣 (in *ỉb*) als Bezeichnung des Mittelpunktes, der Mitte gebraucht. Aber nun liegt das Herz (*ḥ3tj*) gar nicht mitten im Körper, und darüber waren die Ägypter vollständig im reinen; in Eb. 101 16 wird z. B. gesagt, daß der Platz des Herzens in der linken Seite ist, und in Eb. 101 12 wird ausgesprochen, daß es gegen die linke Brust schlägt. Dagegen befindet sich der Magen mitten im Körper und im Zentrum des Truncus, sowohl wenn man von

rechts nach links rechnet als auch von oben nach unten. Der Magen hätte daher sehr gut als Bezeichnung des Mittelpunktes gebraucht werden können, während dies mit dem Herzen gar nicht der Fall ist. Wir können gewiß geneigt sein, das Herz als Zentrum des Körpers zu betrachten; aber dies beruht darauf, daß wir wissen, daß das Herz ein Zentralorgan des Blutumlaufes ist. Aber den Ägyptern war der Blutumlauf völlig unbekannt, so daß sie sich an die anatomische Lage der Organe halten mußten.

In einer ‚Glosse' in Eb. 99 $_{17-18}$ wird der Ausdruck ‚Überschwemmung des *ib*' erläutert: ‚es ist (oder: ist verursacht durch) Flüssigkeit des Mundes'. Hier ist von einem körperlichen Phänomen augenscheinlich die Rede, so daß *ib* nicht Denken, Fühlen o. dgl. bedeuten kann, sondern einen Körperteil bezeichnen muß. Aber nun kann Flüssigkeit des Mundes nicht direkt ins Herz hinunterkommen und Überschwemmung dort bewirken, sondern sie kommt in den Magen.

In einer Krankheitsbeschreibung in Eb. 41 $_{14-15}$ steht: ‚sein Bauch (*ḫt*) ist zu eng für Essen, und sein *ib* ist beschwert, wenn etwas in ihn hineinkommt' (wörtlich: bei Eintreten in ihn). Der Zusammenhang an dieser Stelle zeigt deutlich, daß hier von einem körperlichen Leiden die Rede ist, *ib* kann daher nicht bildlich gebraucht sein. Aber nun ist ja bekannt, daß Essen in den Magen hereinkommt, und das wußten selbstverständlich die alten Ägypter.

Man wird es möglicherweise widersinnig finden, daß sich die Ägypter den Magen als Sitz des Denkens, Fühlens, Wollens usw. hätten denken sollen; aber dies mag fürwahr ebenso vernünftig oder unvernünftig sein, als die Geistesgaben in das Herz zu verlegen. Was besonders Poetisches gibt es am Herzen, diesem Pumpwerk, daß es als Sitz der feinsten Empfindungen betrachtet werden soll? Es ist bloß Vorurteil, den Magen als ein geringeres Organ anzusehen, und verschiedene Völker haben tatsächlich eine andere Ansicht über diese Sache als wir. So kann ich mitteilen, daß in Madagaskar das Wort ‚Magen' in Fällen gebraucht wird, wo wir das Wort ‚Herz' benutzen; z. B. ‚mein Herz freuen' wird mit ‚meinen Magen freuen' (mahafaly

ny kiboko) ausgedrückt. Und die Griechen sprechen vom Zwerchfell (*φρήν*) als Sitz für Gedanken und Empfindungen; aber vielleicht ist Diaphragma ein edleres und geistigeres Organ als Ventriculus?

Wenn *ỉb* bildlich als Sitz des Denkens usw. gebraucht ist, kann er selbstverständlich nicht mit ‚Magen' übersetzt werden; es würde in unserer Sprache lächerlich klingen. Hier kann man genötigt sein, seine Zuflucht zum Worte ‚Herz' zu nehmen. Aber in den medizinischen Texten, z. B. in den ‚Glossen' in Pap. Ebers, muß man jedenfalls vermeiden, diese Wiedergabe anzuwenden, damit der Gedanke an den anatomischen Begriff Cor nicht aufkommt; man kann ja sagen: das Innere, Gemüt, Geistesgaben, Seele u. ä. Bisweilen wäre es vielleicht das beste, ‚sein *ỉb*' schlecht und recht mit ‚ihn' zu übersetzen.

Nach dem hier Vorgebrachten hätten sich die Ägypter also zwei Sitze der Seelenvermögen, nämlich das Herz (*ḥ3tj*) und den Magen (*ỉb*), denken sollen. Aber hierin ist nichts Auffälliges; bei den Griechen sieht man dasselbe, indem *καρδία* und *φρήν* in dieser Beziehung genau *ḥ3tj* und *ỉb* entsprechen.

Schließlich kann darauf verwiesen werden, daß noch keine ägyptische Bezeichnung für den Magen nachgewiesen ist; aber es kann gewiß keinem Zweifel unterliegen, daß ein solches Wort existieren muß. Dieses Organ ist so groß und unterscheidet sich so sehr von den Därmen, daß daran wohl nicht gedacht werden kann, daß es unter den Begriff [hieroglyphs] hätte eingehen sollen. Da die Ägypter sogar eigene Bezeichnungen für Gallenblase u. dgl. hatten, wäre es höchst unwahrscheinlich, daß der Magen ganz namenlos hätte sein sollen.

[hieroglyphs] = der Magenmund, Cardia.

Das Wort *r3-ỉb* bedeutet einfach ‚der Mund des Magens' oder ‚der Magenmund', und damit muß zweifelsohne dasselbe gemeint werden als das, was die Griechen *τὸ στόμα τῆς γαστρός* nannten; dieses ist die Bezeichnung des Teils des Magens, welcher mit der Speiseröhre in Verbindung steht. Nicht allein ist die einfache Be-

deutung dieser Wörter dieselbe, sondern die Rolle in der Pathologie, die die Ägypter und die Griechen dieser Partie beilegten, läuft vollständig auf eins hinaus: in Eb. 36_{4}–43_{3} wird von den Leiden in *rȝ-ib* gesprochen, die von Krankheit in verschiedenen Organen begleitet sind, und Alexander Trallianus (VII $_{1}$) sagt, daß ‚*τὸ στόμα τῆς γαστρός*‘, wenn es erkrankt ist, die ‚Quelle unendlich vieler und mannigfaltiger Leiden‘ wird.

Im Griechischen wird diese Partie bisweilen *καρδία* genannt (die gewöhnliche Bedeutung dieses Wortes ist, wie bekannt, ‚Herz‘), und diese Bezeichnung ist später in der Medizin allgemein geworden. Wir können daher *rȝ-ib* mit Magenmund oder Cardia übersetzen.

Es mag möglicherweise hier von Interesse sein, die verschiedenen Bezeichnungen der Bauchregion durchzugehen. Das Wort (= Bauch) ist der Name der ganzen Partie unterhalb der Brust, also dasjenige, das in der Anatomie ‚Abdomen‘ genannt wird, und es wird sowohl von der Oberfläche als auch von den Organen in der Abdominalhöhle gebraucht. Wie gesagt bedeutet *rȝ-ib* den Magenmund oder Cardia, der zuoberst im Abdomen liegt, im Epigastrium oberhalb des Nabels; (= Unterleib; Eb. 35_{4}) liegt unterhalb des Nabels, und (= Hypogastrium; Eb. 48_{21}) ist der Name des alleruntersten Teils des Abdomens, der Region über der Blase. Schließlich haben wir den Ausdruck (= Gehörn des Bauches; Eb. 106_{3}), welcher Bezeichnung der Begrenzung des Bauches nach abwärts ist, d. h. Mons Veneris mit den Inguinalfalten an beiden Seiten, die zusammen eben die Form eines Gehörns ( ) haben.

= die Halsgrubegegend.

In Äg. Wb. IV $_{512}$ ist dieses Wort übersetzt: ‚die Brust des Menschen; auch der Körper; spät auch: die Kehle‘. Daß das Wort die Kehle oder eine Partie des Halses bezeichnen kann, ist gewiß ganz sicher; laut Äg. Wb. wird ja von ‚trinken mit *šnbt*‘ gesprochen,

und das Wort wird mit determiniert. Außerdem kann auf London-Leiden Papyrus 19 21–22 hingewiesen werden, wo von Bein gesprochen wird, welches sich in *šnbt* festgesetzt hat und welches es gilt heraufzubringen. In solchen Fällen muß selbstverständlich an einen Teil des Halses gedacht werden. Dagegen muß es als zweifelhaft angesehen werden, ob *šnbt* ‚Brust‘ bedeuten könne. Es scheint a priori wenig wahrscheinlich, daß ein Wort als Bezeichnung für Brust hätte anfangen und damit schließen sollen, Hals zu bedeuten; und die Beispiele, die in Äg. Wb. zur Unterstützung der Bedeutung ‚Brust‘ angeführt werden, wirken nicht überzeugend. Was besonders *šnbt* in Pap. Ebers (35 15–36 2) angeht, kann sie kaum Brust bedeuten; denn die Krankheiten in der Brust sind anderswo erwähnt (53 1–55 20: *šrjt* und *gḥw*), und als Bezeichnung für ‚Brust‘ werden andere Wörter gebraucht, nämlich *ḏrww* (37 5) und *ḳꜣbt* (71 2).

Aber dann haben wir Pap. E. Smith 11 2, wo der Arzt untersuchen soll, inwiefern der Patient den Nacken bewegen kann, und ihm deshalb sagen soll: ‚siehe deine *šnbt* an und deine zwei Schultern‘. Hier scheint es unvermeidlich, *šnbt* mit ‚Brust‘ zu übersetzen, und unmöglich, sie mit ‚Hals‘ wiederzugeben; denn gewöhnliche Menschen sind nicht imstande, ihren eigenen Hals, außer im Spiegel, anzusehen. Wie sollen wir diese Schwierigkeit lösen?

Wahrscheinlich ist *šnbt* eine Bezeichnung für die Halsgrube nebst deren nächsten Umgebungen sowohl auf dem Halse als ein wenig auf der Brust hinunter, Manubrium sterni ungefähr entsprechend, d. h. so viel von der Brust, als man bei einer Frau mit ausgeschnittenem Kleide sieht. Diese Übersetzung wird gewiß überall passen, und dadurch werden alle Schwierigkeiten überwunden sein. Man kann ganz gut davon sprechen, daß ein Bein sich in dieser Partie des Halses festgesetzt hat, und jedenfalls den untersten Teil dieses Gebietes kann man an sich selbst sehen. Aber vor allem paßt diese Übersetzung vorzüglich an allen den Stellen, wo davon die Rede ist, *šnbt* mit einem Halsschmucke, einem Amulett o. ä. zu schmücken, denn diese werden sich ja eben über dieser Partie befinden, wenn sie in einer Schnur um den Hals hängen. An beiden

Seiten der Halsgrube hat man die großen Halsadern, und wenn eine derselben von einem Pfeil getroffen wird, wird man in kurzer Zeit an Verblutung sterben; es ist daher von besonderer Bedeutung, diese Region mit dem Schilde zu schützen (s. Äg. Wb. IV 513).

Die Halsorgane.

Da die Bedeutung der Namen einzelner Halsorgane noch nicht so scharf definiert ist, wie man hätte wünschen sollen, werden sie hier in aller Kürze durchgegangen.

Das Wort kann nicht der Name eines inneren Organs, sondern muß die Bezeichnung der Oberfläche des Halses sein; in Pap. E. Smith 9 18 heißt es nämlich: ‚eine klaffende Wunde in seinem *ḥ'm*, welche in seine Luftröhre (*šbb*) durchdringt'. Da die Wunde in diesem Falle in die Luftröhre hineinreicht, muß sie sich an der Vorderseite und nicht im Nacken befinden. Mit *ḥ'm* an dieser Stelle muß daher an die Vorderseite des Halses gedacht werden, und dasselbe ist in Eb. 105 1–3 der Fall, wo sicher von einer zerfallenen tuberkulösen Lymphdrüse die Rede ist. Man darf daher *ḥ'm* mit ‚die Vorderseite des Halses' übersetzen, während dagegen Nacken im Ägyptischen *nḥbt* heißt.

Das Wort kommt ziemlich häufig vor, und es wird gewöhnlich mit ‚Kehle' übersetzt. Laut Äg. Wb. III 181 soll es besonders gebraucht werden ‚auf Atmen bezüglich' und ‚auf Sprechen, Singen bezüglich', ‚auch von jemandem, der sich heiser geschrien hat'. In solchen Fällen muß man selbstverständlich an den Kehlkopf (Larynx) denken. Indessen steht in Pap. E. Smith 11 22, daß die Köpfe der Schlüsselbeine ‚bis an seine *ḫtt* reichen'. Nun ist der Kehlkopf ein Stück oberhalb der Schlüsselbeine placiert, es kann daher nicht gesagt werden, daß diese an den Kehlkopf ‚reichen', sondern sie reichen bis an den obersten Teil der Luftröhre (Trachea); an diese Partie muß daher in Pap. E. Smith gedacht werden. Nach diesem ist es am besten, *ḫtjt* mit ‚Kehle' zu übersetzen, und dann so, daß sie den Kehlkopf und den alleroberstenTeil der Luftröhre umfaßt.

Die Bedeutung von [hieroglyphs] kann mit Hilfe des Pap. E. Smith 12 1–2 bestimmt werden, wo es heißt: ‚*ḥ*ʿ *n bbjt* befindet sich auf[1] ihr (ɔ: *ḫtt*), damit wird gemeint der *ḥ*ʿ, der sich (auch) auf seiner (ɔ: des Patienten) *šbšt* befindet; es sind zwei Adern unter[1] ihr (ɔ: *ḫtt*), eine an der rechten (und eine) an der linken Seite seiner *ḫtt* und seiner *šbšt*.‘ Hieraus geht hervor, daß *šbšt* und *ḫtt* zwei innere, aber einander ungleiche Halsorgane sein müssen. Da die zwei Adern die rechte und linke Seite entlang sowohl von *ḫtt* als auch von *šbšt* laufen, bekommt man den bestimmten Eindruck, daß diese zwei Organe ungefähr miteinander parallel liegen müssen. Da nun *ḫtt* den Kehlkopf und den obersten Teil der Luftröhre bezeichnet, ist aller Grund anzunehmen, *šbšt* müsse der oberste Teil der Speiseröhre (Ösophagus) nebst dem Rachen (Pharynx) sein.

In Eb. 104 14–20 wird von einem Abszeß in *šbšjt* gesprochen und eine Beschreibung von seinem Aussehen gegeben; er kann also nicht weit unten sitzen, sondern muß seinen Sitz im sichtbaren Teil des Rachens haben, und dann wahrscheinlich in Fauces. Es muß daher zweifellos auf dasjenige hingewiesen werden, was wir Tonsillarabszeß nennen. Nach diesem darf *šbšjt* mit ‚Schlund‘ übersetzt werden, und sie scheint Fauces, Pharynx und den allerobersten Teil des Ösophagus zu umfassen.

So ist also der Gebrauch dieser Wörter in den medizinischen Papyri; aber möglicherweise werden die Begriffe in der übrigen Literatur nicht so scharf auseinandergehalten, cfr. das Wort ‚Hals‘ in unserer Sprache, welches ziemlich unbestimmt und vieldeutig ist.

[hieroglyphs] = die Schilddrüse.

Das Wort *ḥ*ʿ kommt sehr häufig vor und wird in der Regel mit ‚Körper, Leib‘ übersetzt. In den medizinischen Papyri wird es bisweilen (z. B. Eb. 71 7, 72 15, 89 6, 105 10) als Bezeichnung der

[1] Hier wird gewiß an das Verhältnis gedacht, wenn die Person auf dem Rücken liegt.

Weichteile im Körper gebraucht und kann dann mit ‚Fleisch' übersetzt werden, so wie dieses Wort oft populär von den verschiedenen Weichteilen gebraucht wird, nicht besonders von Muskelsubstanz. Aber außerdem wird *ḥ*ᶜ allgemein unter den Opfergaben an die Toten erwähnt; laut Äg. Wb. III 38 soll es dann ‚ein bestimmtes tierisches Fleischstück' bezeichnen. Aber es ist wohl nicht so sicher, daß mit diesem Worte an ‚Fleisch' (d. h. Muskelsubstanz) gedacht wird; er wird nämlich unmittelbar nach Leber und Milz erwähnt, also zwei inneren Organen. Man hätte daher wohl denken sollen, daß auch *ḥ*ᶜ Name eines ähnlichen inneren Organs sei, und in diesem Falle muß er gewiß mit dem *ḥ*ᶜ identisch sein, wovon in Pap. E. Smith 12 1–3 gesprochen wird.

An dieser Stelle ist die Rede von einer Luxation der Schlüsselbeine (*bbwj*), und von diesen wird gesagt: ‚ihre Köpfe sind an dem oberen Knochen seiner (ɔ: des Mannes) Brust (ɔ: Manubrium sterni) befestigt, indem sie bis an seine Kehle (*ḫtt*) reichen, auf welcher sich sein *ḥ*ᶜ *n bbjt* befindet, damit wird gemeint der *ḥ*ᶜ, der sich (auch) auf seinem Schlund (*šȝšȝt*) befindet'.

Hier wird also von einem *ḥ*ᶜ gesprochen, welcher sich auf der Kehle und auf dem Schlunde befindet. Damit kann kaum an die Weichteile gedacht werden, die diese Organe bedecken; solche Weichteile (Bindegewebe, Fett usw.) finden sich ja unter der Haut überall im Körper, und es würde ungereimt sein, besonders hervorzuheben, daß ‚Weichteile' in dieser Region vorkommen. Daher muß dieser *ḥ*ᶜ in Pap. E. Smith gewiß die Bezeichnung eines eigenen Organs sein, und da kann kaum an etwas anderes als an die Schilddrüse (Glandula thyreoidea) gedacht werden. Der Isthmus dieser Drüse befindet sich quer über dem obersten Teil der Luftröhre (Trachea) und gleich in der Nähe der Köpfe (ɔ: der inneren Enden) der Schlüsselbeine. Die zwei seitlichen Lappen der Thyreoidea erstrecken sich die Seiten der Luftröhre und des Kehlkopfes (Larynx) entlang und reichen bis an das unterste Ende des Schlundes (Pharynx). Wir sehen also, daß die Schilddrüse genau die Lage hat, die *ḥ*ᶜ in Pap. E. Smith beigelegt wird.

Das Wort *bbjt* ist sonst nicht belegt, aber es muß gewiß mit *bbwj* (den Schlüsselbeinen) zusammenhängen und sollte in diesem Falle die Bezeichnung der Schlüsselbeinregion o. ä. sein. Wenn an der zitierten Stelle der Ausdruck *ḫꜥ n bbjt* gebraucht wird, ist es vermutlich deshalb, weil das Wort *ḫꜥ* allein so vieldeutig sein kann; aber mit dieser Hinzufügung wird auf einmal festgelegt, woran gedacht wird.

Es kann daher kaum einem Zweifel unterliegen, daß *ḫꜥ* in Pap. E. Smith die Schilddrüse bezeichnen muß, und *ḫꜥ* in den Opferlisten ist wahrscheinlich dasselbe. Die alten Ägypter müssen in diesem Falle dieses Organ gegessen und es vermutlich schmackhaft gefunden haben.

= das Briesel (Thymus)?

In Eb. 38 5 wird von einem Krankheitszustand ausgesprochen: ‚es ist *sḫn* von *wḫdw*'. In Eb. 105 2–3 wird von einer eiterig erweichten Lymphdrüse am Hals gesagt: ‚du findest sie wie *sḫn* des Körpers, weich anzufühlen'. Äg. Wb. IV 254 faßt *sḫn* in diesen zwei Stellen als ein und dasselbe Wort auf und gibt es wieder mit: ‚eine Krankheitserscheinung: Anschwellung u. ä.'. Dies kann aber kaum richtig sein; die zwei verschiedenen Determinative deuten am ehesten darauf hin, daß es zwei verschiedene Wörter sein müssen, und der Zusammenhang, in dem *sḫn* an den zwei Stellen vorkommt, weist in dieselbe Richtung. in Eb. 38 5 muß wahrscheinlich mit = sich ereignen, zufälliges Ereignis (Äg. Wb. III 469) zusammenhängen und sollte in diesem Falle bedeuten: Ereignis, Eintreten, Zufall o. ä. Hierdurch erhält man jedenfalls einen guten Sinn der zitierten Stelle: ‚es ist ein Zufall von *wḫdw*'. Wenn das Wort hier mit determiniert ist, mag der Grund der sein, daß es ein krankhaftes Ereignis bezeichnet, einen pathologischen Zufall.

Diese Bedeutung paßt aber gar nicht in Eb. 105 2–3, wo *sḫn* überdies mit determiniert ist, so daß er wahrscheinlich die Be-

zeichnung eines Körperteils sein muß; er wird ja auch als ‚*sḫn* des Körpers‘ besprochen, und es wird erklärt, daß er ‚weich anzufühlen‘ ist. Es ist aller Grund anzunehmen, daß dieser *sḫn*, welcher mit 𓄹 determiniert wird, dasselbe sein muß als 𓊃𓈖𓐍⊓𓄹 = ein innerer tierischer Körperteil als Speise (Äg. Wb. III 470), welcher stets in den Opferlisten an die Toten erwähnt wird.

Was mag denn aber 𓊃𓈖𓐍⊓𓄹 sein? Hier hilft uns der Umstand, daß die Ägypter ein Backwerk gleicher Form wie *sḫn* machten und daß von diesem Backwerk eine Abbildung vorhanden ist. Ich habe das Original leider nicht gesehen, sondern muß davon ausgehen, daß die Zeichnung, die in Äg. Wb. vorliegt, korrekt ist; es sind nicht so viele innere Organe, die eine solche Form haben.

Man muß vor allem an die Milz denken; aber da sie im Ägyptischen *nnšm* heißt und neben *sḫn* in den Opferlisten erwähnt wird, kann es unmöglich diese sein. Placenta (die Nachgeburt) mag in einem gewissen Grade der Zeichnung gleichen; es ist jedoch wenig wahrscheinlich, daß die Ägypter diese hätten essen sollen. Vielleicht möchte man an die Nieren denken; da aber *sḫn* nie im Dualis vorkommt, scheint auch diese Deutung wenig wahrscheinlich zu sein.

Ich bin schließlich dabei stehengeblieben, daß es wahrscheinlich das Briesel (Thymus) sein muß, welches — von der Seite gesehen — ungefähr die Form hat, die die Zeichnung aufweist. Gewiß ist der Thymus beim Menschen sehr klein; es ist daher nicht sicher, ob ihn die Ägypter gekannt haben. Aber das Kalbsbröschen ist jedenfalls ziemlich groß und im Laufe der Zeit als Speise benutzt, ja sogar als eine Delikatesse angesehen worden; es ist deshalb nichts Ungereimtes darin, daß es auch die alten Ägypter hätten essen sollen.

Ich erlaube mir deshalb, die Vermutung vorzubringen, daß *sḫn* möglicherweise eine Bezeichnung des Thymus ist; meines Wissens ist noch kein ägyptischer Name für dieses Organ nachgewiesen, trotzdem die Ägypter zweifellos das Kalbsbröschen haben kennen müssen.

ntnt = das Zwerchfell.

Unter der Aufzählung der verschiedenen Körperteile in ‚Zaubersprüche für Mutter und Kind' (4 5) wird *ntnt* erwähnt, gleich nach Brust und Mamma (*kꜣbt*, *mnḏ*) und vor Bauch und Nabel (*ẖt*, *ḥpw*). Um auszufinden, was für ein Organ sie sein mag, darf man eine Glosse in Pap. E. Smith II 23–24 vor sich nehmen, welche in Übersetzung so lautet: ‚Zerbrechen seines Schädels und Aufmachen des Gehirns seines Schädels: (damit wird gemeint) ein großes Zerbrechen, das zu dem Inneren seines Schädels die *ntnt* öffnet, die sein Gehirn umschließt.'

Mit *ntnt*, die das Gehirn umschließt und durch das Zerbrechen geöffnet wird, muß unbedingt auf die Hirnhaut angespielt sein, und vernünftigerweise kann da an nichts anderes als an die harte Hirnhaut, Dura mater, gedacht werden; diese ist also hier als *ntnt* bezeichnet. Aber an Dura mater ist in ‚Zaubersprüche' nicht zu denken, weil *ntnt* dort zwischen Brust und Bauch besprochen wird. Wie soll diese Schwierigkeit gelöst werden?

Die Sache verhält sich wahrscheinlich so: Das Wort *ntnt* in Pap. E. Smith ist kaum der besondere Name des Dura mater, sondern eine Bezeichnung des Stoffes, aus dem diese Haut besteht; bekanntlich besteht Dura mater aus einer starken, sehnigen Haut. Es ist ganz charakteristisch, daß laut Breasted *ntnt* in Pap. E. Smith mit [Hieroglyphe] determiniert zu sein scheint, also dasselbe Determinativ wie für [Hieroglyphen] = Leder.

Wegen der Stelle des Wortes in der Aufzählung liegt es nahe zu vermuten, daß *ntnt* in ‚Zaubersprüche' die Bezeichnung des Zwerchfells (Diaphragma) sein kann; sie wird nämlich zwischen Brust und Bauch erwähnt. Nun besteht der größte Teil des Zwerchfells aus einer ähnlichen starken, sehnigen Haut als derjenigen, woraus Dura mater gebildet ist. Hierdurch kommen wir also zu dem Resultat: *ntnt* kann in beiden zitierten Stellen dasselbe bezeichnen.

Demnach kann es gewiß als sicher angesehen werden, daß mit *ntnt* in ‚Zaubersprüche' an das Zwerchfell gedacht werden muß.

Aber inwiefern *ntnt*, mit 𓄹 determiniert, der spezielle Name des Diaphragmas ist, oder ob sie nur eine Bezeichnung des Stoffes ist, aus dem das Zwerchfell besteht, darüber wage ich keine Meinung auszusprechen.

[Hieroglyphen] = die Hüftgegend o. ä.

In Eb. 42 2 wird ein Körperteil erwähnt, der *dbbw* genannt wird, ein Wort, welches sonst in keinem anderen Text belegt ist. Es steht in folgender Verbindung: ‚Er hat Schmerzen in seinen Unterschenkeln und in *dbbw*, aber nicht in seinen Oberschenkeln' ([Hieroglyphen]).

Da *dbbw* nicht im Dualis steht, kann er kaum der Name eines Körperteils sein, welcher paarweise auftritt, so wie die Augen und Ohren, Arme und Beine, sondern muß sicher eine ungepaarte Partie bezeichnen, welche die Mittellinie umfaßt. Und weil ausdrücklich betont wird, daß es nicht Schmerzen in den Oberschenkeln sind, sondern in den Unterschenkeln und in *dbbw*, liegt es nahe zu vermuten, daß sich die Oberschenkel zwischen diesen zwei Körperteilen befinden müssen, so daß man deshalb hätte erwarten sollen, daß auch die Oberschenkel hätten angegriffen sein müssen, da die zwei anderen leidend sind.

Die hier erwähnten Dinge deuten darauf hin, daß *dbbw* wahrscheinlich die Bezeichnung der Hüftgegend, die das Beckenbein umgibt, sein muß, also des unteren Teils des Truncus, von dem die Oberschenkel ausgehen. An etwas anderes kann kaum gedacht werden.

Kann *dbbw* in ϫⲯⲱϯ oder ϯⲡⲉ bewahrt sein?

[Hieroglyphen] = die Kreuzbeingegend.

Es kann als sicher angesehen werden, daß *npḥw* die Bezeichnung einer Partie der Oberfläche des Körpers sein muß und nicht eines inneren Organs; denn wiederholt wird ausgesprochen, daß ein Heilmittel auf *npḥw* gebracht oder eingerieben werden soll, s. z. B. Eb. 51 17–18.

Zur näheren Bestimmung seiner Lage erhalten wir eine Anweisung in Eb. 95 $_{15-16}$, wo *štt* im Uterus mit Arzneien auf dem Hypogastrium (*knś*) und *npḥw* behandelt wird, und in Pap. E. Smith 21 $_{1}$, wo Einreibungen auf dem Hypogastrium (*kś*, Schreibfehler für *knś*) und auf *npḥw* gegen Amenorrhöe empfohlen werden. Diese zwei Stellen deuten darauf hin, daß *npḥw* irgendwo in der Nähe des Uterus gesucht werden muß. Er kann doch nicht einen besonderen Teil der weiblichen Genitalien bezeichnen, da er auch bei Männern gefunden werden kann; in Eb. 37 $_{19}$ und in ‚Zaubersprüche für Mutter und Kind' 4 $_{8}$ wird nämlich von ‚seinem' *npḥw* gesprochen.

V. Loret (Rec. de trav. 18 $_{176}$) hat seinerzeit die Vermutung vorgebracht, *npḥw* solle Inguina (les aînes) bezeichnen, und in Äg. Wb. II $_{249}$ steht: ‚ob Leistengegend?' Dagegen spricht jedoch, daß das Wort fast nie im Dualis gebraucht wird; sechsmal in Pap. Ebers, zweimal in Pap. Hearst und einmal in ‚Zaubersprüche' finden wir die Pluralform, und diese Schriften sind doch sonst sehr genau in der Anwendung des Dualis für alle die Körperteile, die paarweise auftreten. Nur einmal in Pap. Ebers (110 $_{2}$) begegnet man Dualis: *npḥw-fj*; aber dies kann möglicherweise auf einem Schreibfehler beruhen, da er dort zwischen zwei Dualiswörtern steht: *gbl-fj* und *mnt-fj*. In Pap. E. Smith (21 $_{1}$) kommt das Wort ein einziges Mal vor, und dort geschrieben.

Dieser fast ausnahmslose Gebrauch der Pluralform deutet darauf hin, daß *npḥw* kaum Körperteile bezeichnen kann, die paarweise auftreten, so wie es Inguina tun, sondern daß er eine Gegend sein muß, welche sich auf der Mittellinie des Körpers befindet und von dort aus eine Strecke an beide Seiten reicht; dieses letztere könnte dann erklären, daß ausnahmsweise auch Dualis gebraucht werden kann.

Aus diesem Räsonnement bin ich zu dem Resultat gekommen, daß *npḥw* wahrscheinlich die Bezeichnung der Kreuzbeingegend sein muß, und meine Gründe hierfür sind folgende:

Das Kreuzbein liegt einigermaßen in der Nähe der weiblichen Genitalien, und bei Krankheiten im Uterus gibt es in der Regel Schmerzen im Kreuz, so daß es daher rationell sein mag, eben dort Einreibungen anzuwenden.

In ‚Zaubersprüche‘ (l. c.) werden eine ganze Menge Körperteile aufgezählt, und sie werden durchgängig genau in der Reihe erwähnt, wie sie naturgemäß nacheinander folgen. Da haben wir diese Anordnung: Nabel (*ḥpw*) — Hypogastrium (*knś*) — Phallus (*ḥnn*) — *npḥw* — Rückgrat (*ỉ3t*). Demnach sollte *npḥw* zwischen Phallus und dem Rückgrat liegen. Perinäum (Damm) ist zu klein, als daß es in Betracht hätte kommen können, und er kann nicht Anus oder Hinterbacken sein, die andere Namen haben; deshalb liegt es am nächsten, an die Kreuzbeingegend zu denken.

Bei jedem Körperteil in der Liste in ‚Zaubersprüche‘ ist eine Hinweisung auf die Unannehmlichkeiten angefügt, denen sich der *nśw*-Dämon an jeder einzelnen Stelle aussetzen kann. In 4 s heißt es: ‚Falle nicht auf seinen *npḥw*, hüte dich vor Gestank.‘ Da das Kreuzbein unmittelbar oberhalb des Anus liegt, könnte diese Drohung insofern ganz verständlich sein.

In Eb. 110 2 wird von einem Hautausschlag gesprochen, der sich auf den Schulterblattgegenden (*ḳtt*), den Armen (*gb3*), dem *npḥw* und auf den Oberschenkeln (*mnt*) findet. Hier liegt es nahe zu vermuten, daß *npḥw* und die Schenkel entsprechende Partien unten sein müssen, wie die Schulterblattgegenden und die Arme oben, so daß *npḥw* ungefähr in demselben Verhältnis zu den Schenkeln stehen sollte, wie die Schulterblattgegenden zu den Armen, d. h. *npḥw* sollte an der Rückseite liegen, was zu der Kreuzbeingegend paßt, aber nicht zu Inguina. Die Krankheit, von der hier gesprochen wird, ist wahrscheinlich Lepra anaesthetica, und bei dieser finden sich Pigmentflecken eben an den oben erwähnten Stellen.

Anläßlich des Verhältnisses zwischen und *npḥw* (Eb. 37 19: *śtt* = Phlegma, Schleim; Eb. 51 15: *śtt* = rheumatische Schmerzen) kann darauf hingewiesen werden, daß der Lehre der

Griechen zufolge φλέγμα in den Rücken bis in Os sacrum hinunterströmen kann (s. die Hippokratische Schrift ‚De glandulis' cap. 14), und rheumatische Schmerzen kommen eben im Kreuz sehr häufig vor.

Schließlich darf erwähnt werden, daß Inguina in Pap. Ebers in anderer Weise bezeichnet werden. In 96 20 wird von der ‚einen Seite des Hypogastriums' (*wꜣt wꜥt nt knś*) gesprochen, womit gewiß an die eine Leiste gedacht wird oder jedenfalls an einen Teil von ihr. Und in 106 8 wird von einer Bruchgeschwulst gesagt, sie befinde sich ‚auf der *wpt* des Bauches in der Partie oberhalb Pudenda'; mit ‚*wpt* des Bauches' muß gewiß des Bauches gehörngeformte Begrenzung nach unten gemeint sein, d. h. Mons Veneris nebst den Leistenbiegungen an beiden Seiten, wo die allermeisten Bruchfälle lokalisiert sind.

Es gibt also guten Grund zu glauben, daß *npḥw* die Bezeichnung der Kreuzbeingegend sein muß.

= Präputium?

In Eb. 88 10–12 steht ein Rezept mit der Überschrift: . Das Wort *šnḏt* ist in Äg. Wb. IV 522 mit ‚Dorn, Splitter im Fleisch (der ausgeschnitten werden muß)' wiedergegeben; dies kann aber kaum richtig sein. Erstens hat man im vorhergehenden sechs Rezepte gegen Dorn (*šrt*) im Körper; es scheint daher wenig wahrscheinlich zu sein, daß es noch mehr sein sollte. Hierzu kommt, daß in *im-š* gewiß auf *šnḏt* zurückweisen muß; aber Blut kann nicht aus einem Dorn herausfließen. Aber vor allem: *šnḏt* ist mit determiniert, und dies spricht unbedingt dagegen, daß sie einen Dorn bezeichnen sollte; dieses Determinativ zeigt vielmehr in die Richtung, daß sie ein Körperteil sein muß.

Welcher Körperteil ist es aber, der ‚geschnitten wird, und aus dem Blut herauskommt'? Der Gedanke wird hier notwendigerweise auf die Vorhaut (Präputium) und deren Be-

schneidung hingelenkt; ich weiß jedenfalls nichts anderes, das in Betracht kommen kann.

Das Wort *šnḏt* erinnert ja an *šnḏt* = Acacia; aber es erinnert auch an *šnḏwt* = Schurz, und ich habe mir gedacht, daß sie möglicherweise mit diesem letzteren Worte zusammenhängen mag. In diesem Falle könnte die Vorhaut entweder mit einem Schurz verglichen werden, weil sie über Glans penis deckt, so wie der Schurz die Hüftgegend umschließt; oder umgekehrt kann der Schurz mit Präputium verglichen worden sein und von diesem seinen Namen bekommen haben (cfr. *ṯ3m* = Vorhaut und das Verbum *ṯ3m* = sich verhüllen; Äg. Wb. V 354).

= der superfizielle Venenplexus.

In Eb. 103 8, 7 und 108 14 kommt das Wort *šrtjw* vor; an der zuletzt erwähnten Stelle hat es jedoch Wreszinski transkribiert, und diese Transkription ist auch in Äg. Wb. IV 536 gebraucht. Ich bin jedoch geneigt zu glauben, daß *šrtjw* das richtige ist; aber mehr hiervon später.

Dieses Wort muß die Bezeichnung einer Art von Ader sein; denn sowohl in 103 7 als auch in 108 14 wird von *šrtjw* gesprochen, und in beiden Stellen zeigt der Zusammenhang deutlich, daß mit *mt* an eine Ader gedacht werden muß.

Welche Art von Ader dieser ist, davon erhalten wir eine Vermutung aus der Stelle in 108 14, die eine Beschwörung gegen eine Adergeschwulst (*ꜥ3t nt mtw*) enthält, womit sicher Aneurysma arterioso-venosum gemeint wird. Die Beschwörung fängt so an: ‚Fließe aus, du Ader *šrtjw*, die mich *šrtjw*, und die mitten in diesen Gliedern hüpft.' Mit der *šrtjw*-Ader, die hüpft, muß wahrscheinlich auf das erwähnte Aneurysma mit seiner sichtbar pulsierenden Bewegung angespielt werden. Dieses Pulsieren hat seinen Sitz wesentlich in den erweiterten, subkutanen Venen. Deshalb ist Grund zu glauben, daß *šrtjw* die Bezeichnung dieser oberflächlichen Venen ist, die unter der Haut sichtbar sind, besonders bei

mageren Leuten. Da jedoch *šrtjw* immer im Singular steht, auch wo an mehrere Venen gedacht werden muß, darf dieses Wort gewiß am liebsten mit dem Ausdruck ‚dem superfiziellen Venenplexus‘ wiedergegeben werden; die subkutanen Venen kommunizieren nämlich und bilden zusammen ein grobmaschiges Netz.

Ich habe mir die Möglichkeit gedacht, daß *šrtjw* vielleicht in den koptischen Wörtern ϩⲣⲱϯ oder ϣⲱⲣϣⲓ bewahrt sein kann, die beide Bezeichnung einer Art Ader sind; aus diesem Grunde bin ich geneigt, auf die Lesung *šrtjw* und nicht *štjw* zu halten.

Altind. *pratisara-*, *sraj-* und Verwandtes.

Von

J. Gonda, Utrecht.

Das altindische Wort *pratisara-* wird im P.W. (IV, 983) folgendermaßen erklärt: ‚von *sar-* mit *prati-*[1] m. Band an Arm oder Hals, als Amulettschnur (in sich zurücklaufend) . . . Solche Kreise werden auch durch gewisse magische Sprüche gebildet; *pratisarā-* f. Schnur, Band überh., usw.' Vgl. auch P. W. V, 1621, Schmidt, Nachtr. 266 c; Monier Williams, Dict. s. v. Zimmer[1] übersetzte *pratisara-*: ‚eine Schnur, die umgebunden wurde (*prativarta-*)'; Macdonell und Keith[2] erwähnen die Übersetzung des P. W. (‚an amulet because it was a band and so returned on itself [*prati-sṛ*, "go back"]'), und fügen hinzu: ‚the sense is doubtful; perhaps "attacking" may really be the root idea.'[3]

Da das Wort im ṚV. nicht begegnet, fangen wir an mit den AV.-Stellen. Es findet sich 2, 11, 2, in einem Liede, das verwendet wird, um mit einem Amulett eine Behexung zurückzuwenden (Kauś. 39, 1[4]). In diesem Verse wird das Amulett auf diese Weise angeredet: *sraktyó 'si pratisaró 'si pratyabhicáraṇo 'si*, von Whitney[5] übersetzt: ‚Sraktya art thou; re-entrant (p.) art thou; counter-conjuring art thou.' Ein Sraktya ist ein Amulett vom Holz des Clerodendrum phlomoides. ‚*Pratisara* is', sagt Whitney, a. a. O., ‚something by which sorceries are turned back (upon their performer); it seems to mean virtually a circular amulet'; Lanman fügt hinzu: ‚such as a bracelet? For re-entrant, Whitney has interlined revertent (sic), better, perhaps, reverting, trans. or intrans.' Dem Anschein nach dachte Whitney

---

[1] Altindisches Leben, S. 263.

[2] Vedic Index II, S. 32.

[3] Vgl. auch Weber, I. S. 13, 164: ‚in sich zurücklaufend'.

[4] Vgl. Caland, Altindisches Zauberritual, S. 132.

[5] Whitney-Lanman, Atharvaveda, S. 53.

sowohl an *prati-sar* ‚revert' als an *prati-sar* ‚in der Runde gehen'. Ohne weiteres notwendig ist die Übersetzung: ‚something by which sorceries are turned back', nicht: Vs. 4 heißt das Amulett *tanūpāno*, ‚body-protecting'.

Auch AV. 4, 40 wird (mit 2, 11) im Kauś. (39, 7) verwendet, um eine Behexung auf den Urheber zurückzuwenden: (1) *yé purástāj júhvati* (*homenāsmān abhicaranti*, Komm.) . . . *enān pratisaréṇa hanmi*, (d) ‚I smite them back with the reverter' (Whitney).[1]

AV. 8, 5 wird Kauś. 19, 22 verwendet beim Umbinden von Amuletten, um Glück, Gedeihen, Kraft, Besitz, Lebensdauer usw. herbeizuführen; auch 39, 7 bei der Zurückwendung einer Behexung. Vs. 1 fängt an: *ayáṃ pratisaró maṇír vīró vīrāya badhyate | vīryavánt sapatnahā́ śūravīraḥ paripā́ṇaḥ sumaṅgálaḥ*, von Whitney übersetzt: ‚This reverting amulet, a hero, is bound on a hero; heroic, rival-slaying, true hero, a very propitious protection.' Vs. 4: *ayáṃ srāktyó maṇíḥ pratīvartáḥ pratisaráḥ | ójasvān vimṛdhó vaśī só asmā́n pātu sarvátaḥ*, (Whitney:) ‚This amulet of sraktyá, back-turning, reverting, forcible, remover of scorners, controlling—let it protect us on all sides.' Vs. 5 und 6: *tád agnír āha* . . . | *té me devā́ḥ puróhitāḥ pratī́cīḥ kṛtyā́ḥ pratisaraír* (Paipp. *pratisareṇa*) *ajantu*, (Whitney:) ‚This Agni says . . . | let these gods, my representatives (*puróhita*), drive the witchcrafts backward with the reverters.' Bloomfield (S. B. E. 42) übersetzte: ‚This attacking talisman, (itself) a man, is fastened upon the man; it is full of force; slays enemies, usw.' Henry (Les livres VIII et IX de l'Av. usw.) übersetzte 1: ‚Le cordon, le talisman que voici, usw.', auch in 4 und 5: ‚cordon'. Vgl. auch Śāṅkh. Ār. 12, 30:[2] *ayaṃ maṇiḥ pratisaro jāmbo jīvāya badhyate*, ‚dieses Amulett von Jamba(?) wird angebunden, um Leben zu bekommen'. Der Kommentar[3] erklärt zu AV. 2, 11, 2 wie folgt:[4] *pratisaraḥ: hantum abhimukhāḥ*

---

[1] Weber, I. S. 18, 152 läßt *pr.* unübersetzt.

[2] Ed. Keith, Anecd. Oxon. IX, p. 325; Übersetzung (Or. Transl. Fund XVIII), S. 68: *jamba* presumably a plant. Vgl. J. R. A. S. 1908, 376 ff.

[3] Über dessen Wert vgl. Whitney, Festgruß an R. von Roth, 1893, SS. 89 ff.

[4] Vgl. die Edition von Sh. P. Paṇḍit, Bombay, 1895, I, 245.

kṛtyādayaḥ pratisāryante pratimukhaṃ nivartyante anena iti pr.; abhimantrikaṃ rakṣāsūtram asi. ... ata eva mahāśāntiṣu maṇibandhanasthāne pratisarabandhanam uktaṃ nakṣatrakalpe ‚pratisaraṃ vā sarvatra' iti, also: ein p. ist eine mit einem Spruche besprochene, zum Schutze dienende Schnur, womit Behexung usw. wieder zurückgebracht wird. Die Bedeutung ‚Schnur' und die Beziehung zu *sar-* ‚fließen' stehen für ihn fest.[1] Vgl. auch ad 4, 40, 1: *pratisarati pratimukham nivartate ābhicārikaṃ karma aneneti pratisaraḥ*, also: die Behexung kehrt mittels eines p. wieder zurück; ... *pratisareṇa rakṣākaraṇena.* Und ad 8, 5, 1 *pr.*: *pratisaraṇasādhanaḥ. yaḥ kṛtyāḥ karoti taṃ prati saratīti pratisaras tādṛśaḥ.*

Śāṅkh. g. s. 1, 12, bei den Heiratszeremonien: die Verwandten der Braut binden ihr mit ṚV. 10, 85, 28 eine rote und schwarze, wollene oder linnene Schnur um: *raktakṛṣṇam āvikaṃ kṣaumaṃ vā trimaṇiṃ pratisaraṃ jñātayo 'syā badhnanti nīlalohitam iti.* Oldenberg übersetzte (Weber, I. S. XV, S. 26): ‚eine Halsschnur mit drei Kügelchen', Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 65: ‚eine ... Schnur mit drei Amuletten'. Von einer Zurückwendung der Behexung ist hier gar nicht die Rede.

In der Beschreibung der sehr merkwürdigen Zeremonie, welche Baudh. 1, 8 gibt (*nāpitakarma*[2]), lesen wir, daß die neuvermählten Gatten am fünften Tage bis zum Knie ins Wasser steigen und mit einem neuen Gewande Fische fangen sollen; darauf opfern sie die Fische am Fuße eines Udumbarabaumes den baka's (Wasservögeln: eine Reiherart) und befestigt der junge Gatte die Überbleibsel vom dargebrachten Blumenopfer, die abgelegten[3] Kleider und pratisara's an einem Ast des Udumbarabaumes. Winternitz übersetzt *p.*: ‚Bänder'. Ohne Zweifel sind die pratisara's hier Amulette, Bänder, Schnüre oder dergleichen, welche eine gewisse magische Substanz innehaben,

[1] Vgl. die Literaturangaben: Whitney-Lanman I, S. 53.

[2] Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 68; Winternitz, Das altindische Hochzeitsrituell, SS. 101 f.; Winternitz hat die Stelle übersetzt. In der Ausgabe von Śrīnivāsācārya, Mysore, 1904: S. 27.

[3] So Winternitz, S. 101 *parimuktāni* ‚benutzten' (Ausgabe: *paribhuktāni*)

die in den Baum gebannt wird.[1] Auch hier ist von Zurückwendung der Behexung nicht die Rede.

Śatap. Br. 5, 2, 4, 20, während der Weihe für einen König, nachdem mit einer Opferung von Apāmārgamehl Abwehr der Rakṣas stattgefunden hat (*Apāmārgahoma*, §§ 14 ff.[2]), wird gelehrt, daß man mit dieser Zeremonie sich einen *pratisara-* machen kann; man opfere in der Richtung, wo sein Feind sich befindet:[3] *sa haitenāpi pratisaraṃ kurvīta, sa yasyāṃ tato diśi bhavati tatpratīttya juhoti*, denn der apāmārga hat zurückgewandte Früchte;[4] wer etwas gegen ihn tut, den stürzt er rückwärts ins Verderben. Eggeling ist der Meinung, *pr.* heiße hier ‚a counter-charm, viz. an amulet consisting of a band running back into itself'.[5] Richtiger scheint mir die Ansicht Bollings, hier sei ‚no allusion to an amulet';[6] die Bedeutung ist etwa ‚Abwehrungsmittel, Schutz'.

Śatap. Br. 7, 4, 1, 33: Nachdem die Götter ihren *ātman* niedergelegt hatten, fürchteten sie, die Rakṣas möchten ihn vernichten; *ta etān rākṣoghnān pratisarān apaśyan kṛṇuṣva pājaḥ prasitiṃ na pṛthvīm iti; rākṣoghnā vai pratisarās; ta etaiḥ pratisaraiḥ sarvābhyo digbhyo rakṣāṃsi nāṣṭrā apahatyābhaye 'nāṣṭra etam ātmānaṃ samaskurvata; tathaivaitad yajamāna etaiḥ pratisaraiḥ sarvābhyo digbhyo rakṣāṃsi nāṣṭrā apahatya*, usw., ‚they saw those Rakṣas-killing counter-charms: Vāj. Saṃh. 13, 9—15; ṚS. 4, 4, 1—5 . . .; slayers of R. are the counter-charms; having, by means of these c.-c., repelled the R., the fiends, in every quarter they (the gods) restored that body in a place free from danger . . .', usw. (Eggeling). Wie schon von Eggeling bemerkt worden ist: ‚the sacrificial formulas themselves constitute these charms'; also ‚übelabwehrende Sprüche'; hier diese an Agni, den Rakṣastöter, gerichteten Verse.

[1] Vgl. z. B. Pley, De lanae in antiquorum ritibus usu, Religionsgesch. Vers. und Vorarb. XI, 2, S. 106.

[2] Vgl. z. B. Hillebrandt, Ritualliteratur (Grundriß), S. 144; über die Pflanze Apāmārga z. B. Oldenberg, Religion des Veda[2], SS. 327; 513, A. 2.

[3] Vgl. auch Āpast. śr. s. 18, 9, 14.

[4] So Caland, Das Śrautasūtra des Āpastamba III, S. 129.

[5] Translation, S. B. E. 41, S. 54.

[6] Hastings, Enc. of Rel. and Ethics III, 471.

Eine der Hochzeitszeremonien, worüber man sich von Weibern belehren lassen soll (Āp. g. s. 2, 15), ist nach Sudarśanārya (ed. Winternitz, S. 43) die *Pratisarabandha*-Zeremonie. Nun begegnet anderswo ein Ritus, welcher *pratisarābandhana* genannt wird; vgl. die Schilderung des Nāndīmukha-śrāddha im Vaikhānasasmārtasūtra, 2, 2.[1] Hier findet sich das Wort *pratisarā*; dessen Bedeutung ist ‚eine um das Handgelenk zu tragende Schnur': *pratisarāṃ kutapasya dukūlasya vā trivṛtāṃ puṣpādy api saṃbhṛtya*, ‚nachdem er die p., welche besteht aus weißer Wolle oder aus dem Zeug, welcher aus dem Dukūla-Baste bereitet worden ist,[2] und die dreifach gewunden ist, und Blumen zusammengelegt hat'. Und weiterhin: *svastisūktena tām* (v. l. *tantum*) *abhimṛśya svastidā viśpatir iti pratisarāṃ badhnāti*, ‚nachdem er mit dem *svasti*-Liede[3] die p. berührt hat, bindet er sie mit den Mantras *svastidā* usw. (um das Gelenk der rechten Hand des Yajamāna,[4] d. h. desjenigen, der ein Opfer für sich veranstaltet)'; vgl. dazu auch die oben angeführte Stelle im Komm. zum AV. 2, 11, 2.

Derselbe Text, 4, 10, schildert die Verehrung Viṣṇus, Viṣṇvarcanā. Auf dieselbe Weise wie oben wird hier[5] um (die rechte Hand) ein(es) Viṣṇu-Bild(es) eine *pratisarā* gebunden; auch der Wortlaut von Sūtra und Mantras ist übereinstimmend. Vgl. auch Kirātārj. 5, 33 *srastoragapratisareṇa kareṇa*, wo der Komm.: . . . *uraga eva pr. kautukasūtram* (= Hochzeitsschnur); er führt Viśva an: ‚*āhuḥ pratisaro hastasūtre mālye ca maṇḍane.*'

Die Bedeutung ‚Amulettschnur' liegt ganz deutlich vor Kādambarī, S. 130, 3 (Calc. 1932) *rakṣāpratisaropetāny oṣadhisūtrāṇi babandha* (Schnüre von heilkräftigen Kräutern als Amulette); id. S. 307, 2 *ābaddhamṛṇālarakṣāpratisaramanoharam*, wo der Komm. *rakṣārthaṃ pratisaro hastasūtram.*[6] Vgl. auch S. 219, 4; 344, 7.

---

1 Übersetzt von Caland, Bibl. Indica, Calcutta, 1929, S. 39.

2 *kutapasya śvetakambalāder vā dukūlasya śvetapaṭṭādivastraṃ vā*, Kommentar.

3 Vgl. Caland, a. a. O., S. 40, Fn. 21; hierin der Vers RV. 4, 4, 1.

4 Vgl. Caland, a. a. O., S. 41, mit Fn. 22.

5 Calands Übersetzung, S. 115.

6 Vgl. Peterson, Notes, S. 227; 68.

Lexikographen erwähnen die Bedeutung: ‚Schnur, welche vor der Hochzeit um das Handgelenk geschlungen wird',[1] *hastasūtra-*, *karasūtra-*, gleichfalls, auch: = *kaṅkaṇa-*, ‚ringförmiger Schmuck, Reif',[2] *maṇḍana-*, ‚Schmuck', *sraj-*, *mālya-*. Nach P. W. bedeutet *pratisarā*, Varāham. Bṛh. 44, 5 ‚Band': *pratisarayā turagāṇāṃ bhallātakaśālikuṣṭhasiddhārthān kaṇṭheṣu nibadhnīyāt*; in seiner Übersetzung hat Kern: ‚by means of an amulet string.' Mān. g. s. 2, 6, 4 b ist die Rede von der Herstellung einer vedī, welche mit Kränzen, Wohlgerüchen usw. versehen wird, aber auch mit *pratisaradadhimadhumodakasvastika*° usw., wozu der Komm.: *pratisaravatyāṃ: sūtramayaḥ pratisaraḥ*. Vgl. auch 2, 14, 25 ... *sarvaratnāni copakalpya pratisaradadhimadhughṛtam iti*. Auch hier sind es Schnüre mit apotropäischer Bedeutung.

In den Pariś. des Atharvaveda begegnet das Wort mehrere Male; 4, 4, 9 (in einer Zeremonie ‚to obtain safety during the night, performed before an image of Night made of meal'): mit dem Liede AV. 2, 11 wird dem Bilde der p. angebunden.[3] AV. Par. 6, 1, 11: werfe man, nachdem man dem Bilde einen p. angebunden hat, mit AV. 8, 5 Kiesel nach jeder Himmelsgegend. Von Zurückwendung auf den Urheber ist an diesen Stellen nicht die Rede. Vgl. auch 17, 2, 16 mit AV. 2, 11 während des *vāhanānām abhayaṃ karma*. AV. Par. 33, 6, 12 dagegen (*śaṅkhaṃ ca maṇim ābadhya pratisarair abhimantrayet*) bezeichnet das Wort gewisse magische Sprüche. Im Skandayāga (AV. Par. 20) findet sich eine sehr wichtige Stelle,[4] wo der *pratisara* in einem Liede gepriesen wird (20, 7, 1—6): *ādityakartitaṃ sūtram indreṇa trivṛtīkṛtam | aśvibhyāṃ grathito granthir brahmaṇā pratisaraḥ kṛtaḥ* ‖ 1 ‖, ‚Āditya hat den Faden abgeschnitten, Indra hat ihn dreifach gewunden,[5] die Aśvins haben den Knoten

---

[1] Vgl. P. W. s. v. Vgl. z. B. Kāl., Kum. 16, 87. — Herr A. Scharpé sammelte einige Kommentarstellen für mich, z. B. Kādambarī, S. 139, 14 Pet., wo (Calc. 1872, S. 274, 8) *pratisaraḥ: vivāhādau maṅgalārthaṃ badhyamānahastasūtram*.

[2] P. W. II, 14 u. a. = *hastasūtra*, *maṇḍana*.

[3] Vgl. auch Bloomfield, Am. J. Ph. 7, 477 ff.

[4] Vgl. auch 1, 8 *ghaṇṭāpatākāsrajaḥ pratisaraṃ ca*; s. Bloomfield, a. a. O., S. 479.

[5] Dreifach gewundene Amulettschnüre Śāṅkh. g. s. 1, 22; Ath. V. 5, 28, 4; *trivṛtaṃ maṇiṃ*, Ṛgvidhāna, 3, 13, 3; 4, 7, 4.

geknüpft (gewunden), Brahman hat die Amulettschnur gemacht (vollendet)'.[1] Vgl. dazu 20, 1, 3 *sarvavānaspatyaṃ mālāṃ kṛtvā ghaṇṭāpatākāsrajaḥ pratisaraṃ ca mālāpṛṣṭhe kṛtvā*, wo man, nachdem man einen Kranz gemacht hat, hieran unter anderm den p. anheftet. Vgl. auch 20, 6, 8.

Zu Hemacandras Wörterbuch Anekārthasaṃgraha (4, 266) führt der Kommentar *pr.* an in der Bedeutung *maṇḍana-* (= Schmuck): *etāḥ kalpitakuṅkumapratisarā niryānti varastriyaḥ*. Vgl. dazu Varāham. Bṛh. 48, 33 *pratisaravastrapatākābhuṣaṇayajñopavītāni* (‚Amulettschnüre'), wo der Komm.: *kuṅkumena raktaṃ sūtram*. Der kuṅkuma, Safran, wird bekanntlich magisch-religiös verwendet.

Es fragt sich nun, ob wir nach dieser Durchmusterung der genannten Stellen an der von den indischen und abendländischen Kommentatoren angenommenen Deutung und Etymologie des Wortes festhalten sollen. Das Verb *prati-sar-*, mit dem man es verknüpft, liegt an einigen Stellen vor und hat im allgemeinen eine Verwendung, die sich von *prati-* + *sar-* ‚(rasch) laufen' herleiten läßt. Gleichfalls das Kausativ. Vgl. auch p. *paṭisarati* ‚to run back, stay back, lag behind'; *paṭisāraṇiya* (+ *kamma*), worüber Rhys Davids, P. T. Soc. P. W. s. v. Hinweis auf Kālid. Kum. 7, 25 *pratisāryamāṇam . . . kautukahastasūtram* (= *pratisaram*), ‚die Hochzeitsschnur (wurde) an den rechten Platz gebracht' genügt keineswegs, die Bedeutung von *pratisara-* mit derjenigen dieses Verbs zu verbinden.

Es finden sich im Altindischen jedoch einige Wörter mit *sar(a)-*, welche gewiß nicht mit *sarati* ‚laufen' zu verknüpfen sind. Ich nenne *sarat-*[2] = *sūtra* (Śabdamālā im Śabdakalpadruma), das einzige Mitglied dieser Sippe, das in den etymologischen Lexika Beachtung gefunden hat;[3] *sarit-*[2] = *sūtra* (a. a. O.); *saraṇi-*, ‚Reihe' (wahrscheinlich; Hemac. 3, 219: *śaraṇiḥ*: *śreṇimārgayoḥ*[4]); außerdem ± (gramm.) Regel: *sūtrasaraṇi*, T. S. Prāt. 1, 18, Komm.[5] Zudem

---

[1] Vgl. auch Goodwin, J. A. O. S. XV, SS. v ff. (mir nicht zugänglich).

[2] Vgl. Renou, Grammaire sanscrite, § 233c. [3] Vgl. z. B. Uhlenbeck.

[4] Komm.: *śreṇyām. saraṇiḥ pipīlikānāṃ niryātā varṇasūcanaṃ kurute.*

[5] J. A. O. S., S. 19.

sara-, in *mauktikasara-* ,Perlenschnur' ,Uttararāmacarita, 1, Str. 38, 3:[1] *ayaṃ bāhuḥ kaṇṭhe śiśiramasṛṇo mauktikasaraḥ*, in *muktāmaṇisara-*, 1, Str. 29, 1[2] ,Perlenschnur', vgl. *mauktikamālā*, *mauktikāvali-*; *maṇisara-* Gītagov. 7, 15, 3 *ghaṭayati* ... *kucayugagagane* ... *maṇisaram amalaṃ tārakapaṭalaṃ nakhapadaśaśibhūṣite*, also mit einer Sternmenge verglichen, = *maṇihāraṃ* (Perlenschnur); *hīrakasaraṃ hīrakahāram* Komm.;[3] *kusamasara-* = *puṣpamālā*, vgl. Schmidt, Nachtr. P. W. 152, welcher S. 359 anführt: *sara-*, ,(Perlen)schnur', *sara-* = *hāra-*. Vgl. auch *sāra-* = *pāśaka-*, ,Schlinge' (Lexx., vgl. P. W. VII, 947).

Man kann m. E. nicht umhin, diese Wörter von *sarati* ,rasch laufen' abzutrennen. Man muß sie an eine andere Sippe anknüpfen, ich meine an gr. ὅρμος, ,Halskette usw.' und Verwandte. Vgl. Hom. Od. 15, 460 χρύσεον ὅρμον ἔχων, μετὰ δ' ἠλέκτροισιν ἔερτο, ,mit einer goldenen Halskette, an welcher die Goldringel abwechselnd mit Bernsteinstückchen durchreiht waren'; vgl. auch Od. 18, 295; H. Ven. 88 ὅρμοι δ' ἀμφ' ἁπαλῇ δειρῇ περικαλλέες ἦσαν. Eine zweite Bedeutung von ὅρμος ist ,ein Ringeltanz von Knaben und Mädchen', Lucianus, De Salt. 11. Nach Hesych haben ὅρμοι zudem noch die ,Schuhriemen' bezeichnet (ἱμάντες ὑποδημάτων).[4] Hierzu das nicht besonders häufige und defektive Verb εἴρω, ,aneinanderreihen'. Das Simplex ,existe à peine'.[5] Vgl. das Part. Perf. Pass. ἐερμένον, Od. 18, 296; H. Ap. 104 ὅρμον, χρυσείοισι λίνοισιν ἐερμένον. Vgl. Pind. N. 7, 77 εἴρειν στεφάνους; Arist. Ach. 1006 ἀνείρειν στεφάνους. Dazu auch das homerische ἕρματα, Il. 14, 182; Od. 18, 297 ,Ohrringe, Ohrgehänge',[6] worin Zauberkraft wohnt.[7] Also √ 4. *ser-*, Walde-Pokorny II, 299.

---

[1] S. 21, 20 Stchoupak. [2] S. 17, 5 St.

[3] Vgl. auch P. W. s. v. (V, 445).

[4] Vgl. Hesych s. v. ὁρμίσκοι· περιτραχήλιοι κόσμοι γυναικεῖοι. ἢ μανιάκης (Halsband von Persern und Kelten). ἢ περιδέραια. ἢ κλοιοί (Halsbande für Tiere). ἢ δακτύλιοι (Ringe). Suidas: καθόρμια· περιθέματα (Septuag.); vgl. auch καθόρμιον, ,Halskette' (Pap.).

[5] Boisacq, Dict. étym., S. 229, Fn. 2.

[6] Ael., H. A. 17, 25; 37 ,Band, Strick'; vgl. auch Hesych s. v.

[7] Vgl. auch Porzig, I. F. 42, 257.

Da bekanntlich in alten Zeiten die vielen Anhängsel, welche später immer mehr zum Schmuck getragen wurden, in erster Linie ‚Zaubermittel', Amulette gewesen sind[1] und dasselbe Wort also ‚Amulett' und ‚Zierat' bedeuten kann (vgl. z. B. ai. *maṇi-*,[2]) würde es möglich scheinen, auch *pratisara-* an √ *ser-* ‚aneinanderreihen' anzuknüpfen; vgl. auch gr. *περίαμμα*, das ‚Um-, Angehängte, Amulett', *περίαπτον*; lat. *ligatura*, *alligatura*.

Wie wir aber oben gesehen haben, bezeichnet *pratisara-* auch ‚Schutz, Abwehrungsmittel; übelabwehrender Spruch'. Und dies würde es nahelegen, das Wort anzuknüpfen an Aw. *hara'ti* ‚schützen' usw., also √ 2. *ser-*, Walde-Pokorny II, 298. In diesem Fall wäre zu vergleichen gr. *φυλακτήριον*. ‚Statuere possumus verbis ipsis vel precibus et carminibus pro phylacteriis usos esse homines: daemones qui morbos aliaque mala provocant, depelluntur his phylacteriis; nam divina quaedam vis phylacterio inest. . . . Itaque phylacteria sunt verba ipsa magica vel preces et carmina sacra . . . (homines) res signis vel verbis magicis vel precibus ornatas gestabant: phylacterium est res signis vel verbis magicis vel precibus ornata. Sed . . . etiam haec signa omittuntur. Res ipsae cuiusvis generis quae „amuletorum" loco gestebantur vel alligabantur, sunt phylacteria.'[3] Vgl. auch *pratisara-* = *ārakṣa-* ‚Wache' und *φυλακτήριον* ‚Wachtposten'.

Sind im Altindischen noch andere Verwandte da, welche vielleicht Aufklärung geben können? Ich trage kein Bedenken, das Wort *sraj-* anzureihen. Zupitza stellte: *sraj-* < *slṇg-* ~ ags. *slincan* ‚kriechen, schleichen', ahd. *slingan* ‚winden' usw.,[4] also zu √ *slenq-*, *sleng-* ‚winden, drehen; sich schlingen, kriechen' (Walde-Pokorny II, 714 f.). Diese Deutung des Wortes ist sehr unsicher. Auch andere haben *sraj-* als Gutturalerweiterung der √ *ser-* betrachtet: Falk und

---

[1] Vgl. z. B. Schrader-Nehring, Reall. I, 47; II, 335; Pfister, im Handwörterb. d. deutschen Aberglaubens I, 376; Hoops, Reall. d. germ. Altertumsk. I, 81; Ebert, Reall. d. Vorgeschichte XI, 293.

[2] Siehe auch unten.

[3] G. Kropatscheck, De amuletorum apud antiquos usu capita duo. Diss. Münster, 1907, SS. 35 f.

[4] K. Z. 36, 56. Vgl. auch Uhlenbeck, Ai. etym. Wtb. s. v.

Torp:[1] ,dem germ. **sarki* entspricht Skt. *sraj-*'. Eine *sraj-* ist bekanntlich ein Gewinde von Blumen oder Metall (*hiraṇyamayī*, Śat. Br. 5, 4, 5, 22), eine derartige Kette, Kranz, welcher auf dem Kopfe oder auf den Schultern (*skandhadeśe*[2] Mbh. 3, 2218) getragen wird. Mitunter findet sich vielleicht die Bedeutung ,Schnur', vgl. *maṇisraj-*, *muktāsraj-* (vgl. P. W. s. s. v. v.). Die magisch-religiöse Bedeutung des Kranzes ist schon mehrmals erörtert worden; öfters ist ein Kranz oder ein kranzartiges Gewinde ein apotropäisches Mittel.[3] ,Er schützt, heiligt, stärkt und legt einen Zauberkreis um den Träger oder den Gegenstand, den er schmückt.'[4]

Als Adj. begegnet *sraj-* Pāṇini 8, 2, 36, Komm. *rajjusraj-* ,einen Strick windend', vgl. *rajjusarja-*, Vāj. Saṃh. 30, 7 ,Seiler'.[5] Dies leitet hinüber zu *sṛj*, *sṛjati*. Es verdient m. E. Beachtung, daß neben ,entlassen, schleudern; entsenden; rennen lassen; loslassen; fahren lassen; erzeugen, hervorbringen; (herbei)schaffen usw.' auch[6] ,spinnen (eine Schnur usw.), flechten, (einen Kranz) winden' eine Bedeutung dieses Verbs ist. Der Gedanke liegt nahe, das Zwischenglied sei das ,aus-sich-entlassen' der Spinne > ,Fäden ausziehen' > ,spinnen' usw. Man beachte den bekannten Vergleich Muṇḍakopan. 1, 1, 7: *yathorṇanābhiḥ sṛjate gṛhṇate ca . . . tathākṣarāt sambhavatīha viśvam*, ,So wie die Spinne (ihr Gewebe) aus sich entläßt (oder: spinnt) und wieder einzieht . . . ebenso ist das Universum aus dem Unvergänglichen (Brahman) entstanden'. Vgl. auch Bhāg. Pur. 3, 21, 19: *sṛjasy adaḥ pāsi punar grasiṣyase yathorṇanābhir bhagavan svaśaktibhiḥ.*[7]

---

[1] Norw.-dän. etym. Wtb., 959.

[2] *sk. asṛjat tasya srajam*, Volksetymologie, Wortspiel oder Zufall?

[3] Vgl. z. B. Eitrem, Beiträge z. griech. Religionsgesch. I; III, Ind. s. v.; J. Köchling, De coronarum apud antiquos vi atque usu, R. G. V. V. 14, 2; Crooke, Religion and Folklore of Northern India, SS. 222; 307.

[4] Eitrem, Opferritus usw., S. 64.

[5] *Rajjoḥ kraṣṭāram, nirmātāram*, Komm.

[6] Vgl. P. W. VII, 792. Vgl. schon Kuhn, K. Z. 2, 457; 4, 251.

[7] Auch im Lateinischen z. B. ,webt, flicht' die Spinne: *in vacuo texetur aranea lecto* (Prop. 3, 6, 33). Bekanntlich gehören die Namen dieses Tieres öfters zu alten Verben für ,spinnen, weben'.

Man darf aber *rajjuṃ sṛjati*[1] (T. S. 2, 5, 1, 7) nicht von *rajjusarja-* usw. (s. o.) loslösen. Vgl. dazu Kauś. 107, 1 *sṛjantyor vā kṛntantyor vā*, worüber schon Weber, Omina und Portenta, S. 374. Außerdem Śatap. Br. 3, 2, 1, 13: (die Schnur) *muñjavalśenānvastā bhavati; vajro vai śaro virakṣastāyai stukāsargaṃ sṛṣṭā bhavati sā yat prasalavisṛṣṭā syād* usw., ‚nach rechts hin geflochten wie ein Haarzopf'; vgl. Kāty. śr. sū. 21, 3, 32 *apasalavisṛṣṭhayā rajjvā* und Śāṅkh. śr. sū. 17, 2, 10; vgl. *prasavyāvṛtta-*, Hir. pi. sū. 2, 1 (p. 46, 4) u. a. Kurios ist Vop. 23, 22 *sṛjati mālāṃ mālikaḥ*, ‚der Kranzwinder windet einen Kranz', vgl. *εἴρειν στεφάνους* (s. o.), lat. *serta corona*.[2]

Entweder wird man *(rajju)sraj-* vom Subst. *sraj-* trennen müssen oder man muß die Möglichkeit (aber nicht mehr!) zugeben, daß diese Verwendung des Verbs *sṛjati* auf einer Verquickung beruht und ursprünglich einem Verb **sṛjati* (< *ser-(e)g-*) zukam, das der Homonymie mit *sṛjati* ‚entlassen' wegen[3] zum Untergang verurteilt war, jedoch nicht ganz schwand, sondern (unter Mitwirkung der Spinne?) reinterpretiert und von *sṛjati* ∼ Aw. *hərəzaiti* ‚entlassen usw.' aufgesogen wurde, wie es unter bestimmten Umständen Homonymen passieren kann.[4] Zu vergleichen ist vielleicht lat. *texĕre*, das formell zu ai. *takṣati* ‚behauen, zimmern, bearbeiten' stimmt (vgl. *textor* = *taṣṭar-* ‚Zimmermann', gr. *τέκτων* ‚Zimmermann, Baumeister') — die Bedeutung ‚Holz behauen, bauen' zeigt sich im Lateinischen noch in *naves texere* (Verg. Aen. 11, 326), *basilicam in medio foro texere* (Cic.[5]) —, falls die von einigen Gelehrten[6] verfochtene Anknüpfung der Bedeutung ‚weben, flechten' an die Sippe Osset. *taxun* ‚weben', aksl.

[1] *yā rajjuṃ sṛjati*, ‚(die Frau,) welche Stricke spinnt'.

[2] Zu beachten sind wahrscheinlich auch die Bedeutungen vom Ppp. *sṛṣṭa-*: *yukta-* ‚verbunden mit' (vgl. *grathita-*) und *bhūṣita-*.

[3] Vgl. Verf., Zur Homonymie im Altindischen, A. O. XIV, 161 ff.

[4] Daß alle genannten Wörter zu √ *ser-* ‚laufen usw.' gehören sollten, ist ganz unwahrscheinlich; so z. B. Kuhn, K. Z. 2, 457, der das ‚den Dichtern noch jetzt gebräuchliche Bild, welchem der sich durch das Land ziehende Strom oder Fluß als Faden gilt' heranzieht. Gilliéron, Abeille, S. 278; vgl. auch Elise Richter, Über Homonymie, Festschrift Kretschmer (1926), S. 176.

[5] Epist. ad Att. 4, 16, 8 (16, 14), vgl. app. crit.

[6] Vgl. Walde-Pokorny I, 716 f.

tъkǫ ‚weben', r.-ksl. *tъkanije* ‚Gewebe' und die Aufsaugung eines Verbs der $\sqrt{}$ 4. *teq-* (Walde-Pokorny) mit Recht angenommen wird.[1] Nach Walde-Pokorny I, 271[2] gehört niederl. *werken* in der Bedeutung ‚sich werfen, krummziehen (von Holz)' zu *ṷer-g* ‚drehen, biegen': lat. *vergēre* ‚sich neigen usw.'; vgl. schwed. mdartl. *vurken*, ‚windschief durch Feuchtigkeit'; dieses *werken* wäre dann von *werken* ‚arbeiten' aufgesogen worden.

Man verknüpft *εἴρω*, *ὅρμος* mit aisl. *servi*, ‚was man zur Bedeckung oder zum Schmuck am Körper hat, Halsband' (Falk und Torp, a. a. O.), ‚Halsband aus aufgereihten Perlen oder Steinen',[3] aber auch mit got. *sarwa*, n. pl. ‚Rüstung, Waffen' (*ὅπλα*, *πανοπλία*), ahd. *gisarawi* ‚Rüstung', mhd. *geserwe*, usw.[4] Vgl. dabei lat. *flores serti et soluti*, *rosa serta*, *corona serta*, aber auch *loricae sertae*, ‚Ringelharnische'.[5] Trotz Walde-Pokorny (II, 500) wird man auch neben ai. *sraj-* ‚Kranz, Gewinde', anord. *serkr* ‚Hemd', ags. *siẹrce*, *siẹrc* usw. ‚Hemd' als Gutturalerweiterungen heranzuziehen haben.[6] Wir finden also die Begriffe ‚gewundene Schnur' und ‚Gewand', bzw. ‚Rüstung' nebeneinander. Man hat auch ags. *searu* ‚armour; Rüstung', aber auch ‚List, art, skill, Geschicklichkeit', *siẹrwan* ‚to arm, to plot' damit verbunden. Jedoch ist die Etymologie nicht sicher,[7] aber auch Anknüpfung an andere Wurzeln ist keineswegs

[1] Anders Hartmann, Glotta 4, 159 ff. (eine Wurzel, ‚bauen' > ‚weben', Vermittlung: Kunstfertigkeit im allgemeinen, vgl. *τέχνη*). Vgl. auch gr. *ὑφαίνειν*. Pedersen-Spargo, Ling. science XIX[th] cent., 328. Vgl. außerdem Persson, Beiträge, S. 477, Fn. 1. Es ist nicht ausgeschlossen, daß auch ‚bauen' sekundär ist. D. *wirken* konnte im Mhd. als Obj. jedes Erzeugnis haben (z. B. Haus, Gerät), jetzt aber nur Teppiche, Gewandstoffe usw.

[2] Vgl. Falk und Torp, Norw.-dän. etym. Wtb. II, 1369.

[3] Vgl. Cleasby-Vigfusson, An Icel.-Engl. Dict., *sörvi*, pl. *sörvar*, ‚a lady's neklace of stone ... armour, II a band of men'; Egilsson, Lex Poet. ant. ling. sept., *sörvi*, n. pr. ‚den rustede', pl. ‚krigere'. I kenninger for brynje (Ringpanzer).

[4] Vgl. aisl. *blásserkr* ‚blå-sort særk; brynje' usw.

[5] Vgl. schon Falk und Torp, a. a. O.; Muller, Altitalisches Wtb. 425.

[6] Noreen, Lautlehre, S. 87, knüpft (Suffix *-ak-*, *-uk-*: *-k-*) auch ahd. *saruh*, *sarh* ‚Sarg' an; über geflochtene Särge Schrader-Nehring, Reall. II, 280; vgl. auch Meringer, I. F. 17, 158. Die gewöhnliche Annahme ist aber < Lat. *sarcophagus*.

[7] Vgl. z. B. Feist, Etym. Wtb. d. gotischen Spr.[2], s. v. *sarwa*.

einwandfrei: die an *ser-* ‚hüten'[1] ist von Uhlenbeck u. a. beanstandet worden.

Es scheint mir nicht unmöglich, daneben eine Erweiterung mit gutturalem Tenuis anzunehmen, welche in gr. *ὀρκάνη* vorliegen kann, das nach Hesych bedeutet: a) *σαργάνη* ‚Flechtwerk, Geflecht', b) *κρεμάθρα* ‚Hängematte, Hängekorb', c) *φραγμός* ‚das Einzäunen, Umhegen; Zaun', d) *εἱρκτή, δεσμωτήριον* ‚Gefängnis' (vgl. Eur. Bacch. 611). Dazu *ἑρκάνη* ‚Umzäunung'. Lassen sich diese Wörter aber trennen von *ἕρκος*?[2] *ἕρκος*: ‚Netz, Schlinge, Garn usw. zum Fangen der Vögel (Hom. Od. 22, 469), des Wildes (Pind. N. 3, 51: *κτείνοντ' ἐλάφους, ἄνευ . . . ἑρκέων*) usw.', dann auch *πᾶν, ὅσον ἂν ἕνεκα κωλύσεως εἴργῃ τι περιέχον ἕρκος εἰκὸς ὀνομάζειν* (Plat. Soph. 220 c), z. B. ein Zaun um einen Hof oder um einen Garten, daher auch Hof, Gehöft usw. (jeder durch ein *ἕρκος* eingefriedigte Raum) und das bekannte *ἕρκος ὀδόντων*, ‚die Reihe der Zähne, die in einer Reihe stehenden Zähne, die Umzäunung der Zähne'. Weiter auch ‚Schutz, Schutzwehr usw.' (vgl. Hom. Il. 4, 137 *μίτρης θ', ἣν ἐφόρει ἔρυμα χροός, ἕρκος ἀκόντων*; 5, 316: *πρόσθε δέ οἱ πέπλοιο φαεινοῦ πτύγμ' ἐκάλυψεν, ἕρκος ἔμεν βελέων*), bekanntlich auch von Männern (z. B. von Achilles, Hom. Il. 1, 383, Aias 6, 5, *ἕρκος Ἀχαιῶν*). Vgl. auch Hesych: *ἕρκη· ὅπλα. Σοφοκλῆς Τρωίλῳ. — ἕρκιον· κύκλος αὐλῆς: οἰκία; τειχίδιον; στεφάνη δώματος.* Also: flechten — umgeben — schützen.

Die Verknüpfung von *ἕρκος* mit lat. *sarcire* ‚flicken, ausbessern usw.', über welche man sich seit Meringer[3] wohl geeinigt hat, wird man beibehalten können.[4] Das Wiederzurechtmachen, Ausbessern, Flicken usw. von Kleidern (*sarcire vestimenta, tunicam*), alten Tauen

---

[1] Vgl. Feist, a. a. O.; Uhlenbeck, P. B. B. 30, 306; ~ *ser-* ‚reihen, fügen usw.', Schroeder, I. F. 17, 464. Vgl. Walde-Pokorny II, 500.

[2] Früher mit *ἔργω, εἴργω* verknüpft. — Schon von Wood, Class. Phil. 3, 84 (1908), ist ‚*serk-*' als eine Erweiterung von *ser-* ‚fügen' angesehen worden. ‚Similarly from *sner-* comes *snerk-* in OHG. *snerhan* "binden, knüpfen, schlingen", ON. *snara* "drehen"' usw. Vgl. dazu jetzt Walde-Pokorny II, 701.

[3] Meringer, I. F. 17, 157 ff.

[4] Vgl. Tucker, Concise etym. dict. of Latin, 220 : *sĕr-q* (lat. *sarcio*): *sĕr-g* (on. *ber-serkr* ‚clad in bearskin').

(*funes*) wird sehr häufig ein Zusammenschnüren, ein Aneinanderreihen, ein Heften gewesen sein; *sartus* (< *sarctus*) *tectus*, in formelhafter Verbindung, wird[1] heißen: ‚geflochten (Wand) und gedeckt (Dach)' > ‚vollständig, im baulichen Stande'; bekanntlich wurden die Wände eines Hauses vielfach geflochten, aneinandergereiht[2] und dann mit Lehm beworfen oder ausgefüllt; also eine Grundbedeutung ‚zusammenschnüren — nähen u. dgl.'. Auch hier wieder: schnüren, flechten — (schützend) umgeben.

Daneben existieren im Griechischen hom. *ἔργω* usw., att. *εἵργω* ‚einschließen usw.', kypr. *κατέϜοργον* oder *κατῆϜοργον*[3] ‚sie belagerten': √ *u̯erĝ-* (*u̯er-ĝ*?[4]). Das kyprische Wort beweist, daß — wie dem auch sei — neben *ser-* + gutt. Erw. auch *u̯er-* + gutt. Erw. im Griechischen repräsentiert ist; vgl. übrigens Walde, Lat. etym. Wtb. s. v. *sarcire* und Meringer, a. a. O. Die letztere Wurzel lebt wahrscheinlich auch in anderen der genannten Wörter mehr oder weniger versteckt weiter; vgl. das Verhältnis **σεχω* : *Ϝέχω* in *ἔχω* und *selk-* : *u̯elk-*.[5]

Zu *ser* + gutt. Ten. gehört auch aksl. *sraka* ‚vestis, tunica';[6] auch hier wieder ein Wort für ‚Kleid, Gewand', das aber vielleicht aus dem im anord. *serkr* vorliegenden germanischen Worte stammt.[7]

Nicht nur die *sertae loricae* (s. oben) geben uns ein gewisses Recht, Wörter für ‚Gewand, Rüstung' an √ *ser-* ‚aneinanderreihen' anzuknüpfen, sondern auch die Erwägung, das alles, was kranzartig, kreisförmig ist, Ringe, Bänder, kurz alles, was an den magischen Kreis erinnert, apotropäische Kraft besaß,[8] ebenso wie das Tierfell,

---

[1] Vgl. auch Walde, Lat. etym. Wtb.[2], 678.

[2] Vgl. z. B. Schrader-Nehring II, 46 ff. Vgl. u. a. Vitruv. 2, 1, 3 vom Urmenschen *furcis erectis et virgulis interpositis luto parietes texerunt*; Strabo 4, 197.

[3] Collitz-Bechtel, Gr. Dialekt-Inschr. 60 a 1; vgl. Bechtel, Gr. Dial. I, SS. 409; 483, § 67.

[4] Vgl. Walde-Pokorny I, 290.

[5] Ibid. II, 507; I, 306; über die awest. Formen auch Hertel, Yašt 14, usw., S. 48.

[6] Vgl. Trautmann, Balt.-Slav. etym. Wtb. 299. Auch *sraky*, *sračica*; weiter russ. *sorócka* ‚Hemd' usw.

[7] Falk und Torp, Norw.-dän. etym. Wtb. 959; Schrader-Nehring I, 494. Andere denken an eine umgekehrte Richtung der Entlehnung; vgl. auch Solmsen, K. Z. 32, 275.

[8] Siehe oben.

Haar, Wolle und geflochtene, wollene Fäden, deren Verwendung im Volksglauben uralt ist.[1] Nun ist bekanntlich der Vollpanzer ziemlich spät in die Erscheinung getreten.[2] Auch die Drahtpanzer, welche aus einem Netz von eisernem Drahtgeflecht bestanden, und die hemdartigen Kettenpanzer hatten Vorläufer. Ein älterer Schutz des Körpers war das Tierfell (Herakles mit dem Löwenfell), der Linnen- und der Lederpanzer, welche aus Stoff oder Leder bestanden und allmählich verstärkt wurden, indem das zum Ledergewand umgearbeitete Fell mit einem Besatz von Bronzeschienen bedeckt oder mit Metallringen oder Drahtgeflecht benäht wurde. Ketten, Metallringe u. dgl. sind aus dem Bestreben hervorgegangen, Fäden, Stricke und Schnüre unter Beibehaltung der Gelenkigkeit in hartes Material zu übersetzen.[3] Zur Bronzezeit kamen dünne Ketten in Schmuckstücken (d. h. vielfach Amuletten) vor,[4] daneben auch an Gürteln und Kettenpanzern. Für Ulfilas war eine Kette *eisarnabandi* ‚Eisenbande'; lat. *catena* ‚Kette' < **cates-nā* ~ lat. *cassis* ‚Netz, Jägergarn' zur √ *qat-* (Walde-Pokorny I, 338) ‚flechtend zusammendrehen', wozu wahrscheinlich aisl. *hadda* ‚Kette von Ringen, Henkel' und vermutlich lat. *casa* ‚Hütte' (aus Geflecht), und slawische Wörter für ‚Nest, Netz, Hürde, Korb';[5] andere Wörter für ‚Kette', welche mit Bezeichnungen für ‚Strick, Netz' verwandt sind: Schrader-Nehring I, 578, § 3.

Die genannten Sachen hatten für unsere Vorfahren wahrscheinlich vielfach eine größere apotropäische Bedeutung als tatsächlich schützende Kraft.[6] So wird man die genannten Wörter für Panzerhemd usw. mit gr. *ὅρμος* verbinden können. Ich erinnere an das germanische Wort ahd. *halsperga*, an. *hálsbjörg*, ags. *healsbeorg*, ‚neck-guard, was den Hals birgt', altniederl. *halsberg* ‚halskraag van

[1] Vgl. z. B. Eitrem, Opferritus usw., S. 379 ff.; Pley, o. c.

[2] Vgl. z. B. Forrer, Reallexikon, SS. 590, 191, 654, 450; Schrader-Nehring II, 147 ff.; Ebert, Reall. d. Vorgeschichte 10, 32 ff.

[3] Vgl. Götze in Eberts Reall. d. Vorgeschichte VI, 333.

[4] Feldhaus, Technik der Vorzeit 560; Schrader-Nehring I, 577; Ebert, Reall., s. v. Schmuck, II, 292 ff.

[5] Nach Reichelt, K. Z. 46, 340.

[6] Vgl. auch Lévy-Bruhl, La mentalité primitive, pp. 383 ff.

ijzer' > fr. *haubert*, ‚ein eiserner Halsring zum Schutz',[1] neben dem Torques, welche insbesondere von den Kelten ‚sowohl als Zier wie als Auszeichnung'[2] getragen wurde; lat. *torques* begegnet auch als ‚Girlande', ~ slaw. **torkъ* ‚Band, Riemen',[3] gr. *ἄτρακτος* ‚Spindel' usw. (Walde-Pokorny I, 735). Skt. *śṛṅkhala* heißt ‚Kette,' aber auch ‚Mannsgürtel'. Usw.

Nun die schon oben genannte awestische Sippe. Im Awesta begegnet √ *har-* ‚achthaben auf' (Bartholomae, Air. Wtb. 1787), Präs. *hara-* und *haᵘrva-*, finite Formen nur mit *ni-*.[4] Man beachte, daß im Altindischen *ni-sarati* (‚sich rasch bewegen') nicht zu belegen ist. Das Präs. *hara-* ist einmal verzeichnet: Y. 19, 10 *yaṯ ... vīspō aŋhuš astvå ... ni pa'ri iriϑyąstātaṯ hara'te*, ‚daß die ganze Menschheit, wenn sie (einen sehr wirksamen Spruch sich eingeprägt hat) ... sich vom Sterben retten kann'. Man möchte diese Stelle mit ai. *pratisara-* in der Bedeutung ‚Schutz usw.' vergleichen. Bekanntlich begegnet *haᵘrva-* mehrmals besonders in Vend. 13 in *pasuš.haᵘrva-* ‚Herdenwächter,[5] Schäferhund'. An einer Stelle ist der Zusammenhang merkwürdig: Yt. 11, 7 *yaϑača pasuš.haᵘrvåŋhō aētaṯ sraošəm ... pa'ri.barāma'de*, von Bartholomae (Air. Wtb. 940) unübersetzt gelassen, wohl nach Wolff[6] ‚wie die Hunde (die Herde umkreisen), so umkreisen wir den Sraoša'. Diese Stelle könnte den Verdacht nahelegen, *pasuš.haᵘrva-* sei eigentlich nicht ‚*pecu servans*',[7] sondern ‚das Vieh umkreisend', von √ *ser-* ‚aneinanderreihen' > ‚einen Kranz machen' > ‚zum Schutz umkreisen' > ‚schützen'.[8] Dann wäre lat. *servus*[9] ‚der zum Schutz (nur das Vieh?) umkreist' oder gar

[1] Vgl. dazu z. B. Ebert, a. a. O. XI, 145.

[2] Forrer, a. a. O., S. 390; Schrader-Nehring II, 336 f.

[3] Trautmann, Balt.-Slav. etym. Wtb. 314.

[4] Vgl. auch N.-Pers. زینهار, *zinhār* ‚Schutz, Vertrag usw.' < **zaēno.hāra-*, Fr. Müller, WZKM. 8, 96. — Über *ni-*: Delbrück, Ai. S., S. 456.

[5] Vgl. Geldner, K. Z. 25, 406 ff.; Osthoff, Etym. Parerga 208 ff.

[6] Avesta ... übersetzt, S. 223, Fn. 6.

[7] Vgl. Osthoff, Etym. Parerga 214.

[8] Vgl. z. B. Caland, Een Indogerm. Lustratie-gebruik, V. M. Akad. Amst. 4, II.

[9] Hierher nach Fick, Darmesteter, Wackernagel; vgl. Glotta 2, 8.

einfach ‚der umkreist'; vgl. die bekannten, zur √*kᵘel-* (Walde-Pokorny I, 514)[1] gehörigen Wörter, welche ‚Diener usw.' bedeuten: ἀμφίπολος, lat. *anculus* usw. Das Wort *harəϑra-* (Vend. 15, 16; 17 u. a.) ‚Pflege, Wartung, Unterhalt': z. B. ‚von wem soll das Mädchen, das der Niederkunft nahe ist, Pflege empfangen' würde mit lat. *cultus* vergleichbar sein.[2] Ich hoffe, auf diese Frage zurückzukommen.

Nach alledem kann man m. E. nur schließen, daß *pratisara-* nicht zu *sarati* ‚laufen, fließen' gehört; diese Anknüpfung ist aller Wahrscheinlichkeit nach ‚Volksetymologie'. Bekanntlich hatten die vedischen Dichter ihre Freude an Laut- und Wortspielen; zahlreich sind ihre Wortspielereien, hinter denen sich ‚volksetymologische' Wortdeutungen verbergen. Bei der Bestimmung der zu res faustae geeigneten Pflanzen und Holzarten z. B. hat der Name großen Einfluß gehabt, mitunter scheint er sogar der einzige bestimmende Faktor gewesen zu sein; vgl. z. B. *apāmārga-* ‚sorte de panacée très appréciée',[3] das mit *apāmārṣṭi* ‚er reibt ab' verknüpft wurde; *varaṇa-* mit *var-*, *vārayati* ‚er hält ab';[4] lästige Ameisen beseitigte man mit einem Opferlöffel von Bādhakaholz; *bādhaka-* wurde als ‚Beseitiger' gedeutet.[5]

---

[1] Vgl. auch Herzfeld, Arch. Mitt. aus Iran III, 47 ff.; Brugmann, I. F. 19, 377 ff.

[2] Gehört das zweite *harəϑra-*, Nir. 85, zu *sárati* ‚laufen'? So Bartholomae, Air. Wtb. 1790: Eig. etwa ‚was (unten) um den Rock herumläuft, ihn abschließt'. Die Stelle lehrt, ‚daß die Mazdayasnier niemals die Gāthas hersagen sollen ohne die Gürtelschnur. Diese soll so lang sein, daß sie ihnen nicht über die h. hinabreicht'. Darmesteter übersetzt: ‚en retombant au-dessous des pans'. Pehleviübers. *pārak*. Vielleicht zu *ser-* ‚aneinanderknüpfen'? (± Kleid), vgl. die germanischen Wörter. Auch niederl. *rok* ‚Rock' und *rok*, *rokken* ‚Rocken' sowie diese deutschen Wörter beruhen vielleicht auf einer Wurzel *rug-* ‚spinnen, Gespinst' (vgl. Franck-Van Wijk, Ned. etym. Wtb. 566; Kluge, Etym. Wtb. d. deutschen Spr. 369; Walde-Pokorny II, 374; *rug-* wäre nach Marstrander, I. F. 22, 335; Franck-Van Wijk, a. a. O. zu *u̯er-*, *u̯er-g-* ‚drehen' zu stellen, worüber Walde-Pokorny I, 270 ff. — Diese Wurzel bietet mehrere semantische Parallelen.

[3] Vgl. Henry, La Magie dans l'Inde Antique, S. 180 f.; Caland, Altindisches Zauberritual, S. 15; Oldenberg, Vedische Religion, SS. 327; 489; 513 u. a. (s. o.).

[4] Vgl. *Varaṇa* AV. 3, 4; Winternitz, Geschichte der indischen Literatur I, 128.

[5] Vgl. auch P. Poucha, Vedische Volksetymologie und das Nirukta, Archiv Orientální 7 (1935), SS. 423 ff.

Wahrscheinlich hat man mitunter auch *pratisara-* durch ‚Volksetymologie‘ umgedeutet und mit *sar-* ‚rasch laufen‘ verknüpft.

Schwieriger ist es aber, die ursprüngliche Zugehörigkeit des Wortes zu ermitteln. Wenn ein *sara-* ‚Amulettschnur‘ zugrunde liegt, kann *pratisara-* ‚eine gegnerische Schnur, Gegenschnur bedeuten‘;[1] auch ‚eine Gegenschnur machen — anlegen‘ (nomen actionis) ist möglich; ‚Schutz‘ usw. wäre in diesem Fall eine erweiterte Bedeutung. Ist aber vielleicht *prati-bandh-* zu vergleichen?: ‚anbinden, befestigen, verknüpfen‘;[2] und *pratimuc-* ‚jemand etwas anziehen; anbinden an‘;[3] vgl. auch *stanapratidhāna-*, Gobh. g. s. 2, 7, 17, ‚das Anlegen des Kindes an die Brust‘, dazu Aw. *paiti.dāna-* ‚Schutztuch (auf der Brust getragen)‘. Konnte *sar-* aber ‚anbinden, anlegen‘ bedeuten? Am wahrscheinlichsten ist vielleicht Anknüpfung an *ser-* ‚hüten usw.‘. *Prati-* begegnet bekanntlich öfters in Wörtern für ‚schützen, abhalten usw.‘: *pratipālana-*, *pratiṣedha-*, *pratibādhana-* usw. Vgl. auch *pratihāra-* ‚zurückstoßen; ein Zauberspruch; Abwehrer > Türhüter‘; dazu *pratisara-* ‚Diener‘.[4] *Pratikarman* heißt ‚Toilette, Aufputz‘; hier kann die Brücke zwischen ‚Anwendung von Gegenmitteln‘ und ‚Toilette‘ ‚Amulett‘ gewesen sein.[5]

Es ist merkwürdig, daß auch im Germanischen die erörterten Wörter Bedeutungen aufweisen, welche Schwanken zwischen *ser-* ‚serere‘ und *ser-* ‚servare‘ möglich machen. Für eine eingehende semasiologische Untersuchung über diese Wurzeln, welche auf die Frage nach ihrem etwaigen Zusammenhang Licht werfen möchte, ist aber diese Zeitschrift nicht der geeignete Platz.[5]

[1] Vgl. Wackernagel, Altind. Gramm. II, 1, S. 260.

[2] *Prati-* ‚explétif‘ nach Renou, Gramm. sanscr. § 112, S. 144. Vgl. auch Mbh. 10, 756 *śirasi maṇim.*

[3] Vgl. z. B. AV. 8, 6, 26 *srajam.* Dazu Delbrück, Vergl. Synt. I, 723; 727.

[4] Dazu wohl Einfluß von *puraḥsara-* ‚Vorgänger, Begleiter‘. Das Wort begegnet z. B. in den Werken Bāṇa's; vgl. J. R. A. S. 31, 514; Hemac. 4, 266 mit Komm.: *pratisara niyojya preṣya.* Diese Bedeutung ist auch im Altjavanischen entlehnt worden; vgl. Van der Tuuk, K. B. W. IV, 89. Altjav. Bhīṣmaparwa, S. 111 kommt *pratisara* vor (mehrere Hss. *pratisāra*, vgl. Arjunawiwāha 24, 4), ‚Schützer‘; vgl. Bh.-Y. 85, 1 (-ā-).

[5] Ich hoffe, mich anderswo mit diesen Fragen zu befassen.

New books sent to the editor.

Robert M. Engberg and Geoffrey M. Shipton, Notes on the Chalcolitic and Early Bronze Age Pottery of Megiddo. (The Oriental Institute of the University of Chicago: Studies in Ancient Oriental Civilisation, No. 10, 1934.)

"Notes" is a too modest title for this very important publication. The American excavations at Tell el-Mutesellim have revealed a series of seven prehistoric strata on the Eastern slope of the tell. The study of the pottery found in these strata gives a good base for defining the evolution of culture in Palestine after "Natufian" and before the Bronze Age, or at least a considerable part of the evolution: for the beginnings of pottery-manufacture in Palestine are not found at Megiddo.

The authors have discussed their problems with great care and very cautiously; but it is clear, that their contributions are of great value for determining questions concerning "foreign" influence in Palestine, dating of strata in other places, e.g. telēlāt el-Ghassūl, &c.

The volume is admirably illustrated with photographs and a very instructive chart of the ceramic forms, which is a great help to the reader who has not the actual objects before his eyes.

Aage Bentzen.

Das hebräische Epos, eine rhythmische und textkritische Untersuchung der Bücher Samuelis und Könige von D. Arvid Bruno. Uppsala 1935.

Bruno versucht hier, seine in dem Buche ‚Der Rhythmus der alttestamentlichen Dichtung. Eine Untersuchung über die Psalmen I—LXXII, Leipzig 1930' dargestellten metrischen Theorien auf die Samuelis- und Königsbücher anzuwenden und weiterzuführen. Er

meint, hier zwei große Epen vor sich zu haben. Er will regelmäßig gruppierte Strophen nachweisen können, zweizeilige und dreizeilige Strophen, welche paarweise oder zu dreien zusammengehören und sich im allgemeinen logisch scharf gegeneinander abgrenzen. Einheitliche Metren lassen sich nur durchführen, wenn man annimmt, daß in kleinen Sätzen wie ‚David sagte zu ihm', ‚David sagte zu Saul', ‚Er sagte zu Saul' der Text erweitert ist: ursprünglich soll in vielen Fällen nur ‚Er sagte zu ihm' gestanden haben. Auch andere Erweiterungen müssen angenommen werden, wie Hinzufügung von Titel, Herkunft oder Wohnort. Mit diesen Annahmen und einigen Konjekturen kann Bruno an seiner in seinem älteren Buche behaupteten Ablehnung der Mischmetra festhalten. Dagegen muß er seine Leugnung der Existenz des Enjambements aufgeben oder wenigstens modifizieren. In gewissen Fällen greift ein Satzende in eine folgende Zeile hinüber. Bruno möchte dies aber nicht Enjambement, sondern ‚Mutation' nennen und versteht darunter ‚eine gesetzmäßig bestimmte Veränderung des Metrums innerhalb einer Strophe'.

Bruno gibt, wie in seinem vorigen Buche, ausführlich Auskunft über die Art, wie er sich Betonung und ‚Unbetonung' vorstellt. Er druckt den ganzen Text der Kittelschen Biblia Hebraica von Sam. und Kön., mit Skandierungszeichen versehen, ab und kommentiert ihn eingehend, kurz, er arbeitet gründlich seine Theorie in Einzelheiten aus. Ich habe hier nicht Raum für eine eingehende Prüfung, welche einen Kommentar erfordern müßte. Aber ich kann meinen Eindruck beim Lesen nicht nur des Buches, sondern auch des hebräischen Textes nach den Grundsätzen Brunos nicht zurückhalten. Ich habe mir — ich glaube von Paul Kahle — erzählen lassen, daß die Hauptforderung Sievers' immer die war: man muß den Text laut lesen! Und wenn ich das nach den Zeichen Brunos tue, dann komme ich zu derselben Frage, welche Joh. Lindblom in seiner Rezension des ersten Buches Brunos (Svensk Teologisk Kvartalskrift, 1931, S. 357) stellte: Der Satz, daß zu einer betonten Silbe eine beliebige Anzahl unbetonter Silben gehören könne, bedeutet dieser Satz nicht im Grunde eine Auflösung des Begriffes Rhythmus? Es ist mir jeden-

falls beinahe physisch unmöglich, eine einigermaßen wohlklingende Verlesung des Textes nach den Zeichen hervorzubringen. Der Text klingt natürlicher, wenn man ihn als Prosa liest. Mir scheint diese Prosa mehr dem natürlichen Rhythmus der Sprache zu entsprechen.

Aage Bentzen.

Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und Fernen Ostens, Paul Kahle zum 60. Geburtstag überreicht. Herausgegeben von W. Heffening und W. Kirfel. Leiden, E. J. Brill, 1935. VIII + 231 S.

Orientalistische Studien, Enno Littmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht. Herausgegeben von R. Paret. Leiden, E. J. Brill, 1935. VIII + 156 S.

Zwei schöne Sammlungen von Abhandlungen sind im holländischen Verlag den beiden oben genannten verdienten deutschen Orientalisten zu Ehren erschienen.

Die Kahle-Festschrift ist die größere, weil sowohl Schüler wie Bonner Kollegen sich daran beteiligt haben. Sie umfaßt Assyriologie, Altes Testament, Syrisch, Islamforschung, aber auch vier indologische Abhandlungen und sogar vier Arbeiten aus dem ostasiatischen Gebiet. A. Schott meint nachweisen zu können, daß das Gilgamesch-Epos aus der Volksüberlieferung um das 5. Jahr Šulgis von einem Dichter geschaffen wurde. R. Edelmann erwähnt den historischen Hintergrund für das Aufblühen der masoretischen Tätigkeit im gaonischen Zeitalter, vor allem die Herrschaft der Araber und das Auftreten der Karäer. F. Horst untersucht die alttestamentlichen Gesetze betreffend den Diebstahl, C. Peters die verschiedenen Textzeugen zu Ex. 32, 18; mit Recht deutet er *ʿannôt* vom kultischen Gesang. A. Sperber zeigt die Unmöglichkeit der Wiederherstellung der Gestalt, die Origenes, Lukian, bzw. Hesych dem Septuagintatext gegeben haben; nur einzelne Lesarten kann man auf die eine oder andere Rezension zurückführen. Engberding weist Akklamationen aus dem altchristlichen Gottesdienst in bestimmten priesterlichen Gebeten aus der ostsyrischen Liturgie nach. Zum Gebiet der Islam-

forschung gehören folgende Abhandlungen: Ein Fatwā von al-Subkī, betreffend das Recht christlicher Reisenden im islamischen Gebiet, Text und Übersetzung von A. S. Atiya. Das kleine Dokument ist interessant. Orthographie und Stil erinnern an das sonst aus der Mamlūkenzeit bekannte (bisweilen keine Akk.-Form, يثاب statt يثاب u. a.; p. 66, Z. 4 v. u. سوا أكان ist سواءٌ كان zu lesen). Der Abschreiber hat die Schrift von al-Subkī ergänzt, zum Nutzen eines faqīh *min ghairi kitabihi*, was ich nicht ‚without his book', sondern ‚über sein (al-Subkīs) Schriftstück hinaus' übersetzen würde. E. L. Dietrich beschreibt nach al-Shaʿrānī das Verhältnis zwischen Meister und Schüler im Sufismus. H. Frick sucht eine theologische Bestimmung vom Prophetentum Muhammeds. J. W. Fück weist einige aus dem Zindīqtum stammende *ḥadīthe* in der islamischen Tradition nach. W. Heffening findet das Vorbild für die Verteilung des Stoffes der fiqh-Bücher in der Mischna. K. Levy gibt einen tunesischen Schattenspieltext mit Übersetzung; Mohamed Mostafa berichtet nach Taghrībardī und Ibn Ijās über das nur einige Stunden dauernde Sultanat des Khāirbāi (6. Radjab 872 / 31. Januar 1468). Im Anschluß an Kahles Aufsatz ZDMG, 1934 berichtet K. Röder über glasierte Irdenware und chinesisches Porzellan in islamischen Ländern. O. Spies gibt eine Übersicht über den Inhalt von Mughulṭā'ī b. Qilidj (gest. 762): Märtyrer unter den Liebenden. Indologische Abhandlungen bieten Luise Hilgenberg, W. Kirfel, H. Losch, T. Matsumoto, chinesisch-japanische O. Kreßler, T. Pippon, E. Schmitt, K. Wang. Ein Verzeichnis von Kahles Schriften beendet das Buch.

In der Littmann-Festschrift vermißt man die in Festschriften übliche Bibliographie des Jubilars. Die Abhandlungen stammen alle von Schülern. H. A. Winkler bietet eine Reihe von sinnlosen Formeln, die in den verschiedensten Gegenden im Kinderspiel oder zu magischen und anderen Zwecken benutzt werden, und kommt dadurch auf die Aleph-Beth-Folge, welche er durch die Mechanik des Sprechens, also rein phonetisch, erklärt (starkes Wechseln der Artikulationsstelle: Kehlkopf — Lippe, Gaumen — Zähne). Er versucht, das Prinzip auf das hebräische Alphabet anzuwenden, was allerdings

nur mit großem Vorbehalt möglich ist. K. G. Kuhn sucht das innere Verhältnis zwischen den Jahvenamen klarzumachen. Am ältesten sei die Form *Jaw*, daraus *Jō*. Aus *Jaw* ferner *Jáhū*, daraus *Jahú*, *J^ehō* am Anfang und *Jáhū* am Ende von Personennamen, ferner *Jáh* (> *-já* in Namen), woraus wieder *Jahwæ* durch eine Pluralisform *Jahwē* als Mittelstufe. Die ersten Reihen sind ganz nett, aber die Erklärung von der Namenform Jahwæ ist nicht sehr anziehend. F. Horst analysiert das hebräische Liebeslied. K. H. Rengstorf erklärt eine Toseftastelle, wo er das lateinische *locus* als Bezeichnung für Gott (wie *māqōm*) findet. H. Wuthnow beschreibt eine palmyrenische Frauenbüste mit kleiner Inschrift. F. Stier analysiert Henochs Bilderreden. O. Spies beschreibt nach einem persischen Katalog einige Mss. in Meschhed. M. Weilweiler hat eine Reihe von Versen, welche verschiedene Abschreiber den von ihnen geschriebenen Werken beigefügt haben, gesammelt. Paret schreibt über Pläne für eine neue deutsche Koranübersetzung, welche von den traditionellen Auffassungen unabhängig sein soll. Mit Recht verweist er auf bessere Ausnutzung der koranischen Analogie. Von Wichtigkeit wäre wohl auch eine vertiefte Kenntnis der alten Literatursprache. E. Ruoff gibt einen Beitrag zur orientalischen Alexandersage. Fuad Hasanein Ali zeichnet ein Bild von dem im Jahre 1932 verstorbenen ägyptischen Nationaldichter Schauqī. Das Verhältnis zwischen Avicenna und ʿOmar Chajjām bildet das Thema einer Abhandlung, womit C. H. Rempis das Buch schließt.

Johs. Pedersen.

Prince P. H. Mamour, Polemics on the Origin of the Fatimi Caliphs. London, Luzac & Co., 1934. 230 pp.

In preparing a work on the history of the Fatimi Caliphs Prince P. H. Mamour has concentrated his investigations on the origin of this famous dynasty. His book yields a very thorough-going study of the sources with discussion of the views represented by recent scholars. The author is right in maintaining that a study of this kind has been desirable, and he gives a very lucid contribution to

the discussion. He writes as a broad-minded Isma'īlī Muslim well acquainted with European methods. To him the main problem is to determine who have been entitled to the position as caliphs, the Abbasids, the Omeyyas or the Fatimids, and he regrets that European scholars have not settled this question (p. 14 sq.). In his opinion the problem is to be solved in the genealogical way, and in his book he will show the authenticity of the Fatimi genealogy. He even says that "this dynasty could not have risen to power and ruled for such a long time without being descended from the Prophet." Of course the question has a personal interest for him, and this may explain that he uses the terms "pro-Fatimi" and "anti-Fatimi" even of European scholars, though he declares that by these terms he only designates those who uphold the Alid claims of the Fatimis and those who denounce them (p. 39, note). In his treatment of the problem he goes to the real sources, and in his critical comments on the different traditions and theories there are many interesting remarks. The most important thesis of his book is that Muḥammad al-Maktūm (the concealed), son of Ismā'īl, after whom the Ismā'īlīs are named, is identical with Maimūn al-Ḳaddāḥ, the oculist who was of the greatest importance for the rising of the Fatimis. This is a radical means of removing a point of contest between the Fatimis and their enemies. The author gives several reasons for this identification, but further investigations will show if his surprising thesis is tenable. It seems at first rather difficult to believe that most of the fight between the Fatimis and their enemies has depended on a misunderstanding of this kind.

According to the author "the noble descent of the Fatimis" was not denounced before November 1011, when the Abbasids made a manifesto in Baghdad against them (translated p. 25; here and elsewhere, e.g. p. 32, he renders, not very adequately, *zindīḳ* by "materialist"). In this he finds a corroboration of his thesis. But it is difficult to maintain this position in regard of Ṭabarī, and it can only be held by making a sharp difference between Ismā'īlīs and Ḳarmaṭīs.

The book contains much that can be contested, but it is a valuable book, and it should be consulted by everybody who will study the history of the Fatimis.

Johs. Pedersen.

Orthographie und Punktierung des Korans. Zwei Schriften von Abū ʿAmr ʿUṯmān Ibn Saʿīd ad-Dānī, herausgegeben von Otto Pretzl. Bibliotheca Islamica, III. Deutsche Morgenländische Gesellschaft. In Kommission bei F. A. Brockhaus, Leipzig 1932. 32 + 239 S.

Ibn Ḫālawaih's Sammlung nichtkanonischer Koranlesarten. Herausgegeben von G. Bergsträsser †. Bibliotheca Islamica, VII. Deutsche Morgenländische Gesellschaft. In Kommission bei F. A. Brockhaus, Leipzig 1934. 8 + 228 S.

Als Bergsträsser durch den Tod der Wissenschaft entrissen wurde, befand er sich mitten in der großen Arbeit, durch welche die Geschichte des Korantextes soweit als möglich klargelegt werden sollte. Die vorläufigen Resultate seiner Forschung hat er übersichtlich dargestellt in dem allerdings unvollendeten III. Bande der ‚Geschichte des Qorāns'. Er hat hier gezeigt, wie die Vereinheitlichung von Korantext und Koranvortrag allmählich durchgeführt wurde, bis diese katholische Tendenz mit Ibn Mudjāhid (gest. 324) zum Sieg gelangte. Innerhalb der Tradition sind die sieben *ḳirā'a*-Schulen anerkannt. Die Aufgabe, die sich Bergsträsser gestellt hatte, war, der Vorgeschichte der so festgelegten Tradition nachzugehen und dadurch die Möglichkeit zu schaffen, einen Apparatus criticus zum Koran herzustellen. Zu den Vorarbeiten für dieses große Unternehmen, womit sich zum Teil auch Jeffery in Kairo beschäftigt, gehört die Edition von Werken, die sich mit Koranorthographie und mit nichtkanonischen Lesarten beschäftigen. Bergsträsser hat in Islamica, II, 1926 die Koranlesung des Ḥasan von Baṣra behandelt. 1933 veröffentlichte er in den Sitzungsberichten d. Bayer. Akad. d. Wiss. eine Liste der in Ibn Djinnī: *K. al-muḥtasab* angeführten nichtkanonischen Lesarten, die größtenteils aus Ibn Mudjāhids Buch über

Sonderlesarten (gegen die der Sieben) herstammen. 1932 und 1933 erschien in Kairo auf Grund seines (durch Pretzl vollendeten) Ms. Ibn al-Djazarī (gest. 833): *ghājat al-nihāja*, worin die Koran-vorträger alphabetisch behandelt werden. In diese Reihe von Editionen gehören beide hier besprochenen Werke.

Otto Pretzl, der die von Bergsträsser hinterlassene Arbeit fortsetzt, worüber er in den Sitzungsberichten d. Bayer. Akad. d. Wiss. 1934 berichtet hat (‚Die Fortführung des Apparatus criticus zum Koran'), publizierte 1930 al-Dānīs Lehrbuch über die Vortragsarten der Sieben in der Bibliotheca Islamica. Da findet man eine kurze Biographie des aus Cordova stammenden Verfassers, welcher im Jahre 444/1053 starb. Die hier vorliegende Edition bietet al-Dānīs Werk (*al-muḳniʿ*) über Orthographie (*rasm*, einige Mss. *khaṭṭ*, *marsūm* oder *rasm khaṭṭ*), S. ١ bis ١٣١, zusammen mit seinem Werk über Punktierung (*naḳt*), S. ١٣٣ bis ١٥٣. In der Einleitung stellt der Herausgeber die Bedeutung von *al-muḳniʿ* als der am vollständigsten älteren Behandlung der Koranorthographie fest. Die Bedeutung der Vieldeutigkeit der alten Schreibweise für die Lesarten liegt auf der Hand. Die kleine Abhandlung über die Punkte ist nach dem Herausgeber die einzige zusammenfassende Darstellung von diesem Thema. Beide Werke sind von Bergsträsser in seiner Geschichte des Qorāns, III, verwertet; ebenda (S. 19—26) sind die Quellen behandelt, wovon auch der Herausgeber berichtet, S. 3—7. Dem Herausgeber standen acht Handschriften zur Verfügung. *Al-muḳniʿ* enthält die oft behandelte Geschichte der Herstellung des Korantextes. Ferner eine Darstellung der Besonderheiten der Koranorthographie, darunter der Verwendung von ا, و und ى, wobei zwischen ihren verschiedenen Funktionen nicht recht unterschieden wird; darauf Verbindung und Trennung von zusammengehörenden Worten und die Schreibung des Fem. Sing. mit ت. Schließlich nach Suren geordnet eine Übersicht über Verschiedenheiten der Handschriften von Medina, Kufa, Baṣra und Damaskus. Eine Reihe von Anmerkungen geben sowohl Ergänzungen wie Erklärungen zum Text, die letzteren hauptsächlich durch Hinweis auf die Geschichte des Qorāns.

Im deutschen Text finden sich einige Druckfehler. Im arabischen Text: S. 17, 5 للتنبية, l. للتنبيه; 22, 6 سلموية, l. سلمويه; 45, 17 رسموها, l. رسمها; 59, 17 قرايتها, l. قرايتها; 63, 12 وظرفا, l. وطرفا; 120, 15 والمشس, l. والشمس; 125, 14 نسع, l. نسع. 5, 8 steht القريشيين, 5, 11 das normale القرشيون. Das Dehnungselif, von dessen Anwendung und Nichtanwendung im Koran ein großer Teil des Buches handelt, wird auch im Text nicht ganz regelmäßig verwendet. So القٰسم 3, 9; 10, 1, aber قاسم 9, 1; 32, 5; 47, 15, und القسم 38, 5; 40, 11 u. a. Durchgehend hat er سليمن und عثمن; الاعرف (Sura 7) 57, 6 ist wohl Druckfehler. Die in den alten Koranmanuskripten vorkommenden Schwankungen sind im ganzen dieselben wie diejenigen, welche man auch in der Orthographie der ganz späten Handschriften findet. Für die Geschichte der Punktation findet man übrigens einige Ausführungen von Interesse bei al-Makkī: *Ḳūt al-ḳulūb* I, 45. 171.

Ibn Khālawaih stammte aus dem östlichen Gebiet des Islāms. In Hamadhān geboren, lebte er nach den gewöhnlichen Studienreisen am berühmten Hof des Saif al-Dawla in Ḥaleb (gest. 370/980). Es verleiht seinem Werk ein besonderes Interesse, daß der oben erwähnte Ibn Mudjāhid sein Lehrer war. Das Werk erwähnt für jede Sura die bei den verschiedenen Versen vorkommenden Lesarten, die nicht von den Sieben anerkannt sind. Man findet darunter Autoritäten, wie al-Ḥasan al-Baṣrī, deren Lesarten Bergsträsser, wie oben angegeben, besonders behandelt hat, aber auch von Genossen des Propheten, wie Ibn Masʿūd und Ubajj, die der Tradition zufolge eigene Koranausgaben besessen haben, vgl. Geschichte des Qorāns, III, 60 ff., wo eine Liste ihrer Sonderlesarten gegeben wird, besonders nach Zamakhsharīs *kashshāf*. Merkwürdig ist es, daß mehrmals der Prophet als Vertreter einer der angeführten Sonderlesarten zitiert wird. So z. B. 1, 13; 5, 1. Die Lesarten sind oft von philologischem Interesse, wie Sur. 1, 5 al-Ḥasans Lesung إيّاكِ يُعْبَدُ, die Fischer behandelt hat; dialektische Aussprache dürfte in der Form هيّاكِ vorliegen (überliefert von ابو السرار, lies so statt ابو السوار). Die Edition, welche auf zwei ungenauen Handschriften beruht, ist mit der gewöhnlichen Sorgfalt Bergsträssers ausgeführt. Leider sollte es das letzte von ihm

vollendete wissenschaftliche Werk sein. So hat Jeffery das Vorwort geschrieben, und Ritter hat das Werk mit einem sympathischen Nachruf eingeleitet.

Johs. Pedersen.

Bonner Orientalistische Studien. Herausgegeben von P. Kahle und W. Kirfel. Heft 6: Rafael Edelmann, Zur Frühgeschichte des Maḥzor. Stuttgart 1934. VIII + 60 + 32 S. — Heft 8: David Rettig, Memar Marqa. Stuttgart 1934. 74 S. — Heft 10: Paul Horster, Zur Anwendung des Islamischen Rechts im 16. Jahrhundert. Stuttgart 1935. 112 S. — Heft 11: Lea Goldberg, Das samaritanische Pentateuchtargum. Stuttgart 1935. 65 S.

Die Publikation von Edelmann bietet eine Reihe von Fragmenten der Taylor-Schechter-Sammlung in Cambridge sowie ein Fragment aus Leningrad. Es handelt sich um zum größten Teil unbekannte liturgische Texte, welche vor allem der Liturgie des Neujahrs- und Versöhnungstages sowie des Päsach angehören. Der Herausgeber, welcher früher schon Arbeiten auf diesem Gebiet veröffentlicht hat, setzt die Texte etwa um das 9. Jahrhundert. Die Sammlung wird eingeleitet durch ein Gebet um Tau als Teil des Musaf-Gebetes am ersten Päsachtag, mit dazugehöriger Segnung (Śibʿata). Es handelt sich überhaupt meistens um poetisch geformte Gebete, Pijuṭs, die im mittelalterlichen Synagogendienst verwendet wurden. Der Herausgeber beschreibt und bestimmt in seiner Einleitung jedes Fragment. Die Texte sind vokalisiert, obwohl nicht vollständig; die Systeme sind in den verschiedenen Fragmenten variierend. Die Texte sind nicht leicht lesbar, besonders für denjenigen, der nicht mit der mittelalterlichen jüdischen Poesie vertraut ist. Ein sehr gutes Hilfsmittel zum Verständnis hat der Leser in der mit vielen Anmerkungen versehenen Übersetzung, aber hie und da wird er sich doch etwas unsicher fühlen, weil keines unserer Wörterbücher genügt.

Während seines erfolgreichen Besuches bei den Samaritanern in Nablus erwarb Petermann eine Abschrift (D) vom Memar des im 4. Jahrhundert lebenden Priesters Marqa, eine Art von Midrasch zum

Pentateuch. Das Werk, wovon ein Teil schon früher durch S. Kohn bekannt gemacht war, wurde allmählich in einer Reihe von Dissertationen behandelt. In den Jahren 1906 und 1908 erwarb Kahle in Nablus Abschriften von einer Hs. aus dem Jahre 938 d. H. (B) und einer aus dem Jahre 1155 d. H. (C). Beide enthalten samaritanischen Text mit arabischer Übersetzung, aber in samaritanischer Schrift. Dazu kam später ein Fragment etwa aus dem Jahre 800 d. H. (A). Die Mss. weichen in Einzelheiten, besonders in sprachlicher Hinsicht, voneinander ab. D. Rettig gibt eine Darstellung von diesen Verhältnissen und macht andere allgemeine Beobachtungen (Marqa und seine Bedeutung, Vorkommen von Zahlen- und Buchstabendeutungen, besondere Bildersprache, keine ursprüngliche Erwähnung vom *tā'ēb*). Schließlich gibt er 17 Seiten Textproben aus dem Anfang des 4. Buches (Komm. zu Deut. 32) in zwei Kolumnen, A gegenüber B, C, D mit nachfolgender Übersetzung, wobei die arabische Übersetzung benutzt worden ist. S. 36, Z. 5 עבי, l. עביר. P. Horster publiziert eine Reihe von systematisch geordneten Fetwās, die von dem im Jahre 982/1574 gestorbenen, unter den osmanischen Sultanen Sulaimān und Selīm wirkenden Schejch ul-Islam Abū l-Su'ūd herstammen. Frage und Antwort sind mit ein paar Ausnahmen türkisch; aber später hinzugefügte Erklärungen sind meistens arabisch, oft Zitate aus der fiḳh-Literatur. Dem Herausgeber standen zwölf Hss. zur Verfügung, welche in der Einleitung beschrieben werden. Der Text ist offenbar eklektisch zustande gebracht, mit reichlichen Varianten versehen. Ihm folgt eine Übersetzung und darnach eine Reihe von Anmerkungen. In der Übersetzung S. 74 i. m. *istiftār*, l. *istiftā'*; S. 79 wird *kātib* als ‚Schreiber' wiedergegeben, besser etwa ‚Beamter'; S. 85, Anm., Ibn 'Ābidīn al-Musammā muß doch irgendwie ein Fehler für ‚genannt Ibn 'Ābidīn' sein. Die Fetwās sind nicht ohne Interesse, unter anderem wird die strenge Handhabe der madhhabs in ihnen illustriert. In den sachlichen Anmerkungen merkt man bisweilen reichlich viel den Anfänger.

Kahle hat ZDMG, 61, 909 nachgewiesen, daß die bei der Edition Petermanns vom samaritanischen Targum zugrunde gelegte Hs. eine

willkürliche Mischung von anderen Mss. darstellt. Er hat selbst verschiedene Fragmente und Abschriften an den Tag gebracht und so die Grundlage geschaffen für eine kritische Beurteilung der Tradition sowie für eine eventuelle spätere Neuausgabe. Seine Arbeit wird in der Abhandlung von Lea Goldberg weitergeführt. Im Anschluß an Kahles Nachweis, daß die Targume auf keine einzelne Rezension zurückgehen, sondern ursprünglich eine Vielheit repräsentieren, was er besonders am palästinensischen Targum bewies, wird hier nachgewiesen, daß es beim samaritanischen Targum nie zu einem Textus receptus gekommen ist. Das Targum Onkelos ist ohne Einfluß gewesen. Überhaupt findet die Verfasserin im samaritanischen Targum eine recht große Selbständigkeit.

Johs. Pedersen.

Max Bravmann, Materialien und Untersuchungen zu den phonetischen Lehren der Araber. Göttingen 1934. xi + 135 S.

Die Arbeit von Schaade über Sibawaihis Lautlehre (1911) wird hier in sehr dankenswerter Weise fortgesetzt. Als Fortsetzung bezeichnet der Verf. ausdrücklich seine Arbeit dadurch, daß er auf Begriffe und Termini, die durch Schaade oder andere völlig geklärt sind, nicht eingeht. Man liest die Ausführungen des Verf. mit großem Interesse. Sie zeugen von sicheren Kenntnissen und Scharfsinn. Verf. hat nicht nur die eigentlichen Grammatiker, sondern unter anderem auch die tadjwīd-Literatur und eine Handschrift von al-Fārābī über die Musik herangezogen. Fragen von größerer Tragweite, wie das Verhältnis zum Griechischen und zur jüdischen ‚mystischen Literatur', werden angeschnitten. Als Anhang bietet Verf. eine Übersetzung von Ibn Sīnā: Die Ursachen der Entstehung der Sprachlaute, nach einer in Kairo gedruckten Ausgabe. Der Verf. hat später (1935) in Mém. de la Soc. de Linguistique à Paris eine Arbeit über die Wirkung der emphatischen Akzentuation auf semitische Sprachformen publiziert. Man darf sicher weitere Arbeiten von Interesse von seiner Hand erwarten.

Johs. Pedersen.

Arthur Christensen, L'Iran sous les Sassanides. Copenhague 1936, Levin & Munksgaard. Ejnar Munksgaard.

Thirty years ago Professor Christensen published his well-known "L'Empire des Sassanides." Since then much new material has been brought forward and our knowledge has been much enlarged, to a great extent due to Professor Christensen's publications. Now he has given us an excellent up-to-date account of the Sassanidian period, which one reads with pleasure, and which will become an indispensable handbook and book of reference, for the historian as for the student of the development of Iranian religion. The various historical problems, Zoroastrism, Zervanism, Manichaeism, &c. are discussed and explained, with critical acumen and sane valuation. Numerous excellent illustrations add to the value of the book.

Hans Jörgensen, A Dictionary of the classical Newārī. Köbenhavn 1936. Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser. XXIII, 1.

Classical Newārī is known from a series of manuscripts, the oldest of which is dated in A.D. 1360. It thus takes us back to a period when extremely little is available about most Tibeto-Burman languages. What we know about it is chiefly what Dr. Jörgensen has given us in various papers. The new Dictionary, a much enlarged edition of the author's essay in the Acta Orientalia, Vol. VI, pp. 26–92, is the fullest account which we possess, and it has been prepared with the same accuracy and care to which we have been accustomed in the author's papers.

Barend Faddegon, Studies on Pāṇini's Grammar. Amsterdam 1936. Verhandeling der Kkl. Akademie te Amsterdam, afd. Letterkunde, N. R. XXXVIII, No. 1.

An analysis of Pāṇini's methods and system resulting in a high appreciation of the old grammarian.

The Mirror of Gesture being the Abhinaya Darpaṇa of Nandikeśvara. Translated into English by Ananda K. Coomaraswamy and Daggirāla Gopālakrishnāyya. New York 1936. E. Weyhe.

This important work, which was first issued in 1917, has long been out of print, and a new edition is very welcome. Those who are acquainted with the Indian drama know which great rôle gesture plays in it, and they will be happy to be able to consult this handy treatise, which will also be useful to all those who want to know something about the technicalities and spirit of Indian art. The new edition of the Sanskrit text by Manmohan Ghosh has been utilized in this reprint. The illustrations are very good. An index of all the technical terms would have added much to the usefulness of the book.

ARGUMENTA ET VERBA.

AUTORES.

INDEX.

TABULA.



"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book clean and moving.

S. B., 148. N. DELHI.